

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía Teórica



TESIS DOCTORAL

**Naturalización de la fenomenología: idealismo fenomenológico
trascendental, cambio conceptual y "cambio de mundo"**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Bernat P. Tort Ortiz

Director
Óscar L. González-Castán

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía Teórica

Programa Doctoral “Entre Ciencia y Filosofía”



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID**

**NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA:
IDEALISMO FENOMENOLÓGICO TRASCENDENTAL, CAMBIO CONCEPTUAL
y “CAMBIO DE MUNDO”**

Memoria para optar al grado de Doctor en Filosofía
presentada por:

BERNAT P. TORT ORTIZ

Director: Dr. Óscar L. González-Castán

Julio, 2015
San Juan, Puerto Rico

*A Rígel,
la unidad mínima
de mi intersubjetividad*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
NOTA SOBRE LA BIBLIOGRAFÍA	7
THESIS SUMMARY	9
THESIS TITLE	9
KEYWORDS AND EXPRESSIONS.....	9
INTRODUCTION	9
STRATEGY AND STRUCTURE OF THE THESIS: CHAPTER CONTENT AND DESCRIPTION	11
CONCLUSION.....	17
INTRODUCCIÓN	18
LAS DOS CULTURAS Y LA NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA	18
LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS Y LA NECESIDAD DEL PROYECTO DE LA NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA	21
LAS DOS METAS DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL NATURALIZADA	38
ESTRATEGIA Y ESTRUCTURA DE LA TESIS: EL CONTENIDO DE LOS CAPÍTULOS	39
CAPÍTULO 1. EL ANTI-NATURALISMO EN HUSSERL Y LA POSIBILIDAD DE LA NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL	46
1.1 ¿POR QUÉ NATURALIZAR LA FENOMENOLOGÍA Y QUÉ SE ENTIENDE POR “NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA”?	46
1.2 EL FUNDAMENTO DEL ANTI-NATURALISMO EN HUSSERL	50
1.2.1 <i>Las razones del anti-naturalismo en Husserl</i>	53
1.2.1.1 Argumentos anti-naturalistas lógicos	53
1.2.1.2 Argumentos anti-naturalistas metodológicos	61
1.2.1.3 Argumentos anti-naturalistas ontológicos	69
1.3 FORMAS DE SUPERAR LAS OBJECIONES DE HUSSERL AL NATURALISMO	75
1.3.1 <i>Argumentos contra las tres premisas sobre las cuales se fundamentan las objeciones de Husserl al naturalismo</i>	76
1.3.1.1 La irrevisabilidad de la lógica	77
1.3.1.2 La unidireccionalidad metodológica de la relación de fundamentación	86
1.3.1.3 La posibilidad de establecer, clara y distintamente, la diferencia entre la subjetividad empírica y la subjetividad trascendental	92
CAPÍTULO 2. LA VÍA FENOMENOLÓGICA TRASCENDENTAL A LA NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA	95
2.1. LA VÍA HUSSERLIANA: A TRAVÉS DE LA INTERSUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL	95
2.1.1. <i>El problema de la “vía cartesiana” y la imposibilidad de la radicalidad de la filosofía primera y de una filosofía fundacionalista</i>	100
2.1.2. <i>El problema de la constitución: la intersubjetividad trascendental revelada a través de la fenomenología genética y generativa</i>	121
2.1.3. <i>La fenomenología del cuerpo vivido [Leib]</i>	133
2.1.3.1. Leib vs Körper	135
2.1.3.2. Cuerpo vivido como punto cero de la percepción y la síntesis concordante de las cinestesias, motivo de la constitución de la espacialidad	137
2.1.3.3. Cuerpo vivido como “yo puedo” (cuerpo volitivo) y como responsable de la constitución de los límites de la esfera intencional	140
2.1.3.4. Cuerpo vivido y el cuerpo del otro como fuente de la empatía y motivación (mediante la analogía) de la constitución de la objetividad del mundo.....	142

2.1.3.5. El cuerpo vivido experimentado como relativo a la Tierra y la constitución de la naturaleza primordial.....	146
2.1.4. La constitución pasivo-afectiva del cuerpo natural-visceral y la naturalización de la fenomenología.....	151
2.1.4.1. El cuerpo visceral como puente entre el Leib y el cuerpo biológico	158
2.1.4.2 La localización del campo intencional de vivencias: Ubiestesis, intencionalidad, nóema y mundo	166
2.1.5. Recapitulación	181
CAPÍTULO 3. NATURALISMO, CAMBIO CONCEPTUAL Y EL IDEAL DE LA EPISTEMOLOGÍA.....	185
3.1. CAMBIO CONCEPTUAL Y EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA	188
3.1.1. Relación epistemología-ontología en la modernidad: dualismo y monismo metodológico	192
3.1.2. Cambio conceptual y el surgimiento de la filosofía de la ciencia en el siglo veinte.....	197
3.2. NATURALISMO Y EL IDEAL DE LA EPISTEMOLOGÍA	208
3.2.1. Quine y la naturalización de la epistemología	212
3.2.2. Fundacionalismo y naturalización	214
3.2.3. Naturalización, circularidad metodológica y filosofía primera	217
3.2.4. El colapso de la distinción epistemología-ontología y sus problemas	223
3.2.5. La naturalización como la efectuación del ideal de la epistemología	231
CAPÍTULO 4. LA VÍA KUHNIANA A LA NATURALIZACIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA.....	239
4.1. LA VÍA KUHNIANA: A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.....	239
4.1.1. La epistemología naturalizada de Kuhn vs. la de Quine: el kantismo post-darwinista vs. la tesis del reemplazo	239
4.1.2. La filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn y el abandono del monismo metodológico.....	242
4.1.3. La filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn.....	246
4.1.3.1. Los retos de Kuhn a la epistemología de la ciencia.....	251
4.1.3.2. La inconmensurabilidad como la tesis principal de la filosofía de la ciencia de Kuhn.....	257
4.1.3.3. Críticas a la tesis de la inconmensurabilidad	262
4.1.3.3.1. La crítica de Putnam a la tesis de la inconmensurabilidad	263
4.1.3.3.2. La crítica de Davidson a la tesis de la inconmensurabilidad	265
4.1.3.3.3. La incapacidad de la filosofía analítica de interpretar correctamente la tesis de la inconmensurabilidad como una tesis sobre la percepción.....	267
4.1.4. El kantismo post-darwinista: la epistemología trascendental naturalizada de Thomas Kuhn.....	273
4.1.4.1. Kantismo post-darwinista: La epistemología de la ciencia de Kuhn como una epistemología trascendental naturalizada y evolucionista	277
4.1.4.2. ¿Kuhn, un nuevo Kant?: el desarrollo y los límites del kantismo post-darwinista	304
CAPÍTULO 5. DE LA NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA A LA FENOMENOLOGIZACIÓN DE LA NATURALEZA.....	316
5.1. LA VÍA A LA NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DESDE LA ACTITUD NATURAL.....	316
5.1.1. La vía kuhniana-husserliana: Husserl, Kuhn y la naturalización de la fenomenología	320
5.1.1.1. Reclamando a Kuhn: una rearticulación fenomenológica de Kuhn	323
5.1.1.2. Las dos carencias de la epistemología de Kuhn y su remedio fenomenológico	341
5.1.1.2.1. La teoría fenomenológica-intencional de la percepción como vínculo entre la subjetividad del científico y la intersubjetividad de la comunidad científica:.....	342
5.1.1.2.2. El Lebenswelt como ontología fundamental para una filosofía de la ciencia post-kuhniana	360
5.1.1.2.3. El reto ontológico de Heidegger ante las epistemologías kuhniana y husserliana.....	367
5.1.1.3. El Lebenswelt es un mundo intersubjetivo trascendental fenomenológicamente naturalizado.....	380
5.2. LA FENOMENOLOGIZACIÓN DE LA NATURALEZA COMO CORRELATO DE LA FENOMENOLOGÍA NATURALIZADA.....	384
BIBLIOGRAFÍA	403

Agradecimientos

To what extent does philosophy depend on the concealment of domestic labor and of the labor time that it takes to reproduce the very “materials” of home?

—Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*

Hacer una tesis de filosofía desde Puerto Rico, criando dos hijos en medio de una crisis económica, no ha sido una tarea fácil. En ocasiones, incluso, me pareció una tarea imposible. Y, sin embargo, aquí está la tesis terminada. Terminarla solo ha sido posible gracias a que he recibido muchísima ayuda de familiares y amigos; he incurrido con ellos en una deuda impagable.

Una de las premisas de esta tesis es que la subjetividad trascendental del filósofo meditante depende, como condición de posibilidad de su aparecer, de una infinidad de condiciones materiales como comer, dormir, tener cobijo, seguridad y, sobre todo, tiempo; tiempo para dedicar a la tarea del pensar, libre de preocupaciones materiales. Es este tiempo, por diversos medios y de distintas formas, lo que me han donado mis familiares y amigos, es este tiempo el que debo agradecer.

Comienzo por mis compadres, Alberto Díaz y Arlene Diez, por la inmensa ayuda económica que tan incondicionalmente nos han brindado a mí y a mi familia. La voz de aliento de Alberto ha sido, junto a la de mi esposa, la única constante a través de todos estos años. A mis padres, Gloria Ortiz y Roberto Tort, y a mi suegra Rígel Sabater, por todas las veces que cuidaron y alimentaron a mis hijos para que yo pudiese dedicar mi tiempo a escribir. A mi tía Wanda Tort y a mis abuelas Milagros Lugo y Cesárea Solá, por permitirnos vivir en sus casas gratuitamente cuando el salario no daba para pagar la renta. A Marisol Villamil, sin cuya beca de estudios para mis hijos, estos no habrían podido tener la maravillosa experiencia pedagógica de la que han gozado. A Rosa Luisa Márquez y a Miguel Villafañe, cuya ayuda económica fue un gesto puro de solidaridad, pues me ayudaron sin tener ningún deber de hacerlo.

A Nelson Rivera, Susan Homar y a Maruja García Padilla por el apoyo académico-espiritual incondicional que me han brindado a través de los años.

Debo dar un especial agradecimiento a mi director de tesis, el Dr. Óscar L. González-Castán quien ha contribuido de manera directa al contenido y estructura de esta tesis. La

generosidad con su tiempo y la diligente dedicación que me ha brindado durante todos estos años de confección de la tesis ha sido simplemente *ejemplar*, rebasando por mucho todas mis expectativas. Sus innumerables comentarios críticos, recomendaciones y consejos han contribuido enormemente al rigor y a la solidez del trabajo final.

A mis hijos Baruc y Amat, les debo más que un agradecimiento. Ambos, literalmente, han vivido toda una vida en que su padre siempre estaba haciendo tesis y siempre me han apoyado con infinita alegría y entusiasmo.

Finalmente, a mi compañera Rígel Lugo la palabra “gracias” no se le aplica, ni en relación con esta tesis, ni en relación con mi vida. Quisiera decir que ella es mi *Mundo-de-la-vida*, *Suelo*, *Intersubjetividad*, *Carne*, *Intercorporalidad*, *Intra-acción*; pero realmente — parafraseando a Merleau-Ponty— no existen palabras en la filosofía tradicional para expresar lo que ella es para mí y lo que le debo...

B.T.

Nota sobre la bibliografía

Quisiera hacer un breve comentario acerca de la bibliografía y las citas que aparecen en la tesis. Después de un proceso riguroso de corrección y de recomendaciones por parte de mi director, el Dr. Óscar L. González-Castán, este me hizo muchísimas y excelentes recomendaciones respecto a qué ediciones canónicas usar de los textos citados, sobre todo los de Husserl y Heidegger. También me hizo la observación crítica de que había citado en inglés textos que o bien debían aparecer en su idioma original o, como mínimo, debían aparecer en español. Escribo esta nota sobre la bibliografía para explicar por qué, a pesar de la minuciosa lectura, corrección y recomendaciones por parte de mi director, en ocasiones he tenido que mantener algunas citas en inglés que deberían aparecer en su idioma original o en español. Esto se debe en gran medida a mi particular circunstancia político-geográfica. Después de terminar el periodo docente y de investigación en Madrid, tuve que regresar a mi país de origen, Puerto Rico, para, desde él, redactar mi tesis doctoral. Debido al estatus colonial de Puerto Rico los libros en inglés son mucho más accesibles y económicos que los libros en español. Esto hace que nuestras instituciones de educación superior no siempre tengan el presupuesto para tener un mismo libro en varios idiomas y que factores de presupuesto obliguen a una compra mayor de libros en inglés que en español o en alemán, haciendo que en ocasiones no se encuentren disponibles las ediciones canónicas de los volúmenes que son requeridos por el rigor académico. Por otro lado, mi situación económica tampoco me ha permitido la compra particular de dichas traducciones y ediciones canónicas. Finalmente, conseguirlos con préstamos interbibliotecarios con otros países habría dilatado enormemente el proceso de redacción y defensa de la tesis,

debido al gran número de libros citados. De haberlo hecho así, este proceso habría amenazado con superar la fecha límite de la UCM para la defensa de la tesis doctoral.

Por estas razones quisiera, primero, eximir al Dr. González-Castán de toda responsabilidad al respecto, y, segundo, garantizar que ninguno de mis argumentos principales descansa sobre una interpretación no ortodoxa de algún término, de modo que, en el caso hipotético de haber empleado alguna traducción pobre de alguno de los textos—cosa que no creo haber hecho—no se seguiría de ello que los argumentos esgrimidos se vendrían abajo. Ninguno de ellos depende de alguna sutileza filológica, y podrían, en su mayoría, ser defendidos sin necesidad de las citas que los acompañan para corroborarlos.

Thesis Summary

Thesis Title

The Naturalization of Phenomenology: Phenomenological Transcendental Idealism, Conceptual Change and "World Change".

Keywords and expressions

Philosophy of science; epistemology; evolutionary epistemology; Edmund Husserl; transcendental phenomenology; naturalization of phenomenology; philosophical foundations of cognitive science; phenomenology of the body; the Lifeworld; intersubjectivity; viscosity; Thomas S. Kuhn; "world change"; incommensurability thesis; the transcendental role of the scientific community; naturalized transcendental epistemology; Post-Darwinian Kantianism; phenomenological interpretation of Kuhn's philosophy of science; W.V.O. Quine; Quine's naturalized epistemology; nature; the constitution of nature; phenomenologization of nature; transcendental idealism.

Introduction

In this thesis I shall present a model for a naturalized phenomenology that may well serve as a foundation for the establishment of an epistemology and, therefore, an ontology¹ which is suitable for cognitive sciences. However, this is not a thesis *on* or *about* cognitive

¹ The reciprocal relationship between epistemology and ontology in the naturalization project—be it of epistemology or phenomenology—will become clear in the thesis. Suffice it to say here that the distinction between the one and the other becomes necessarily blurred in any consistent version of a naturalized epistemology.

science, but about the feasibility, consistency and necessity of a project of naturalization of *transcendental* phenomenology. In particular, for reasons that I will develop below, I shall argue for a naturalized transcendental phenomenology that is a product of the synthesis between the transcendental phenomenology of Edmund Husserl and the naturalized epistemology of science of Thomas S. Kuhn.

A consistent naturalized epistemology has to be able to account for the transcendental role (in Kant's and Kuhn's sense) that the intersubjectivity of the scientific community plays in the constitution of the universe of objectivities and causal relationships that we call "nature".² To the extent that, according to Thomas S. Kuhn, there is no other criterion of *objectivity* (and therefore of *nature*), nor any other epistemic source of authority above or beyond the opinion of the relevant scientific community (1996, pág. 70), and assuming with Kuhn that the history of science consists of a series of conceptual changes or "world changes"³ (theoretical changes that blur and redraw the ontological categories that make up what in each historical period, in each region and in any range of objects we understand as nature), we must admit that the scientific community accomplishes a double task. On the one hand, it functions as *a community of empirical and psychophysical subjects* who practice science in a stable world whose ontology is determined by the scientific paradigms under which they work. This is, according to Kuhn, the role that the scientific community performs in periods of normal science. On the other hand, it functions also as *a transcendental intersubjectivity* that decides what constitutes the world, what laws govern it, which objects populate it, which metaphysical criteria it presupposes; ultimately: what determines the *a priori*⁴ conditions of what constitutes *being* in

² "I have so far argued only that paradigms are constitutive of science. Now I wish to display a sense in which they are *constitutive of nature* as well." (Kuhn, 1996, pág. 110) [my emphasis]

³ As Kuhn calls them.

⁴ Kuhn's notion of the *a priori* is a relativized or evolutionary version of the Kantian *a priori* that Kuhn calls "Post-Darwinian Kantianism". (Kuhn, 2002, pág. 104) On the relativized *a priori* in Kuhn see also Michael Friedman's *Dynamics of Reason* (2001), especially chapter 1 of part 2.

the world (in the Heideggerian ontological sense). This is the role performed by the scientific community in periods of revolutionary science.

Strategy and structure of the thesis: chapter content and description

The project for the naturalization of transcendental phenomenology faces two main problems. On the one hand, showing that Husserl's transcendental phenomenology is naturalizable requires, first of all, that we can establish that Husserl's anti-naturalistic arguments can in principle be overcome (chapter 1), and, on the other hand, it requires that we can walk the path toward the naturalization of phenomenology starting from an egological transcendental meditation, since this egological beginning is methodologically mandatory in phenomenology (chapter 2). This route, however, is philosophical anathema for both cognitive sciences and the analytical tradition from which cognitive sciences draw their most important philosophical premises. Therefore, as a strategy of persuasion to convince two quite different groups of readers (those who come from the phenomenological tradition and are skeptical about the idea of its naturalization, and those who stem from analytic philosophy and cognitive sciences and are skeptical about subjectivist transcendental philosophy), in this thesis I shall propose two complementary but different paths towards the naturalization of transcendental phenomenology: (i) the *Husserlian way* from the transcendental phenomenological attitude (chapter 2), and (ii) the *Kuhnian way* from the natural attitude that is implicit in his naturalized epistemology of science (chapters 3 and 4). Finally, I shall establish a synthesis of both paths (chapter 5), a *Kuhnian-Husserlian way* that will require a radical change in the way we think about nature in its most basic, ontological sense. This sense requires the acknowledgment, as we shall see, that the process of the naturalization of phenomenology co-implies a simultaneous and complementary process of *phenomenologization of nature* (Chapter 5).

This broad overview of the content of this research project can be further developed in the following way. In the introduction I briefly contextualize the project of the naturalization of phenomenology within the “two cultures” debate (sciences vs. the humanities). Such an important classical debate takes the form of the analytical vs. the continental divide in philosophy. Then, I use examples that I have drawn from cognitive sciences and the analytical philosophy of mind to argue that there is an underlying conceptual confusion that condemns cognitive science to an everlasting pre-paradigmatic state. Specifically, I shall try to show that cognitive sciences’ theories on consciousness are unable to acknowledge that the individual scientist and the scientific community to which he or she belongs play a constitutive and transcendental role. This situation has led to a conceptual confusion regarding its theoretical foundations. It is precisely this lack or inability what a naturalized transcendental phenomenology tries to remedy. Therefore, I shall conclude the introduction by establishing the two central goals that should be met by a consistent *naturalized transcendental phenomenology*: (i) to account for the transcendental-constitutive role of both the scientist (i.e., transcendental subjectivity) and the scientific community (i.e., transcendental intersubjectivity); and (ii) to establish the continuity between transcendental subjectivity and empirical subjectivity.

I then begin chapter one by explaining what, in the context of this thesis, is to be understood by “naturalizing” phenomenology. I distinguish here between two distinct projects. First, the integration of a phenomenological methodology into cognitive science as a way of developing a descriptive tool for first person subjective phenomena in a way that is epistemologically and ontologically respectable because it allows us to correlate these subjective phenomena afterwards with objective, third person data of the “same” kind of phenomena. Second, the naturalizing project that I defend and argue for, i.e., *the naturalization of transcendental phenomenology* and its corollary *the phenomenologization of nature*.

I then present Husserl's arguments (the logical, methodological and ontological ones) for anti-naturalism in epistemology, and argue against Husserl's objections to naturalism, suggesting different ways of overcoming them. Thus, having shown that phenomenology and naturalism are not mutually exclusive, I open up the intellectual space for the conceptual possibility of the naturalization of transcendental phenomenology in the next chapter.

In the second chapter I follow the *Husserlian way* towards a naturalized phenomenology through the phenomenological-transcendental intersubjectivity, showing, while staying true to phenomenological methodology, not only that phenomenology is naturalizable in principle, but that its naturalization is a direct consequence of the radical application of the phenomenological method (chapter 2). I do this in several separate but interrelated successive steps.

First, I establish, through its radical practice, the impossibility of carrying out the goal of the "Cartesian way": the foundation of objective knowledge based on a solipsistic transcendental meditation. This impossibility is due to the fact that, by following Husserl's own Cartesian meditation in all its radicalism, we realize that a transcendental intersubjectivity is always presupposed in such a meditation as its condition of possibility. In addition, given that the philosophical gesture of the transcendental meditation itself belongs to the philosophical tradition, if we were truly radical in our attempt to get rid of all our prejudices, then we would have also to get rid of the idea of philosophy to which our own gesture belongs. As a consequence, we immediately would have to acknowledge that by doing so —by subjecting our philosophical tradition or our language to the phenomenological reductions— we would also have to deprive the very idea of the foundation of knowledge of its meaning and purpose. Therefore, I conclude that we can phenomenologically reduce neither the phenomenological tradition nor the language we use to perform (whether verbally or in writing) our meditation, and the intersubjectivity that is implied and presupposed by it.

Second, once we find ourselves in the realm of transcendental intersubjectivity, the field of problems which revolve around the intersubjective constitution of idealities and objectivities opens up to us. This issue, in turn, creates the need to explore the genetic and generative methodologies that Husserl developed to deal with the problem of the origin of meaning of the objectivities that we always find already pre- and co-constituted before us, and the fundamental problem of the historicity and sedimentation of knowledge that is linked to the problem of the origin of the multiplicity of meanings which are given to consciousness.

Third, in this new field of methodological problems the problem of the phenomenology of the body emerges as the thematization of the role that the lived body (*Leib*) plays in the constitution of our notions of space and of the objective world, i.e., the role that the notion of *Leib* plays in the constitution of nature.

Fourth, I expand on Husserl's ideas about the duality of the body (as a body-object (*Körper*) and as lived-body (*Leib*)) and propose the notion of viscosity (or the visceral-body) as the link between empirical and transcendental subjectivity, showing that the phenomenological project itself requires the ever present possibility of moving back and forth from the natural to the transcendental attitudes in order to fulfill its philosophical *télos*.

Finally, I show that Husserl's analysis of the body, in particular his analysis of the relationship between the *Empfindnisse*—which are a certain type of hyletic “feelings” which are located in the tactile surface of the body—and the intentional field—which is **not** located in the body—shows that the world we inhabit, and *always* have inhabited, is not the naively understood objective world predicated by the natural sciences, but an *intersubjective virtual intentionally projectable world*, that is, the Lifeworld (*Lebenswelt*).

In the third chapter, having thus traversed the *Husserlian way* and demonstrated the feasibility and consistency of the proposed naturalization of Husserl's transcendental phenomenology, I turn my attention to the analytic tradition.

Here I establish (or construct) a teleological-genealogical relationship between the scientific theoretical changes (conceptual changes or "world changes") at the beginning of the twentieth Century (relativity theory and quantum mechanics) and the emergence of analytic philosophy of science. I develop the idea that the double foundation of modernity—the philosophical modernity initiated by Descartes, and the scientific modernity initiated by Galileo—established two types of contentious dualisms: a dualism of method (epistemological dualism), and a dualism of substance (ontological dualism). It was only with the abandonment of epistemological foundationalism and the rise of W.V.O. Quine's proposal for the naturalization of epistemology that this dualism (in both its forms) began to be resolved.

I then proceed to demonstrate how Quine's naturalistic epistemology, which is, as I suggest in the introduction, the basis of naturalistic epistemological discussions in contemporary cognitive science, does not meet the methodological requirements of a consistent naturalized epistemology because of its epistemological commitments to physicalism and naive scientific empiricism, both of which do not allow to account for the transcendental role of scientific intersubjectivity. Finally, once we abandon Quine's naturalized epistemology as the right foundational theory of knowledge for cognitive sciences, I suggest that we should rather look for such a theory in Thomas S. Kuhn's naturalized epistemology of science (chapter 4).

Therefore, I briefly begin chapter four by contrasting Quine's replacement thesis⁵ with Kuhn's Post-Darwinian Kantianism.⁶ Then I go on to present Kuhn's philosophy of science giving particular emphasis to the incommensurability thesis (and its corollary, the "world change" thesis) which is, as everyone acknowledges, the main thesis of his philosophy of science. However, I interpret the incommensurability thesis as both a thesis on scientific

⁵ The thesis of the replacement of epistemology by psychology. (Quine, *Epistemology Naturalized*, 1997)

⁶ This is the name given by Kuhn to his naturalized transcendental (in Kant's sense) epistemology of science. (2002, pág. 104)

perception and on the transcendental and constitutive role of the scientific community. After these issues have been properly introduced, I discuss the criticism that the incommensurability thesis received from analytic and pragmatist philosophers, particularly those made by Hilary Putnam and Donald Davidson. Having done so, I establish that the analytical philosophical tradition was unable to see the incommensurability thesis as what it really is, i.e., a thesis about perception. Instead, analytical philosophers interpreted it as a thesis about theoretical language changes and about translatability relations between scientific paradigms.

Finally, I present Kuhn's project of a naturalized transcendental epistemology: Post-Darwinian Kantianism. It is within this discussion where Kuhn's conceptual limitations in developing his own project become clear due to his membership and loyalty to the analytic tradition in the philosophy of science. These limitations were: (i) the lack of a transcendental theory of perception that would allow Kuhn to link the perceptions of the individual scientist with the taxonomic categories and the lexicon of the scientific community, and (ii) the lack of a fundamental ontology to describe the ontological consequences of the incommensurability and of the "world change" theses.

In the fifth and last chapter, I supplement the shortcomings of Kuhn's epistemology—his lack of an intentional theory of perception and a fundamental ontology—by proposing a phenomenological reinterpretation of his philosophy of science. After arguing for, and justifying this reinterpretation of his work, I show how Husserl's intentional theory of perception allows us to link the perception of the individual subjectivity of the scientist with the intersubjectivity of the scientific community. Likewise, I show how Husserl's idea of the lifeworld (*Lebenswelt*) meets the requirements that are needed to constitute a fundamental ontology that allows us to say that world and nature are real and causally effective, while simultaneously acknowledging that they change over time and from community to community.

Once we have supplemented Kuhn's epistemology of science with Husserl's phenomenology, I contend that the lifeworld (*Lebenswelt*), which, in chapter 2, I had already shown to be the world we actually inhabit, is a phenomenologically naturalized, transcendental and intersubjective world.

Finally, as a consequence of all the above arguments, I argue that the conception of nature that corresponds to a naturalized transcendental phenomenology is a *phenomenologized nature*. This means that the image of nature that stems from the naturalization of phenomenology should be understood as an open field of multiple dimensions that are intentionally, intersubjectively and intercorporeally accessible and habitable. Or as I define it at the end of the thesis: nature is a *habitable n-dimensional intentional multiplicity*.

Conclusion

If we are ever to develop a science of human consciousness that does justice to the onto-epistemic consequences that the transcendental role of scientific intersubjectivity entails, namely, that we are beings constituted by nature and simultaneously constitutive of it, then we have to radically transform what we understand by *world*, and what we mean by *nature*. These changes will require much effort to generate a new paradigm that creates and/or develops radically new concepts like the concept of *intercorporeality*, *the flesh*, and *intra-action* among others, concepts that we have hardly begun to think collectively. The project of the naturalization of phenomenology and its consequence, the phenomenologization of nature, can be viewed as an attempt to begin, and to persuade others to continue, the collective changes in meta-paradigm that are needed for the development of a consistent cognitive science.

Introducción

Con esta tesis pretendo presentar un modelo de naturalización de la fenomenología que sirva de base para establecer una epistemología y, por lo tanto, una ontología⁷ adecuadas para las ciencias cognitivas. Dicho esto, esta no es una tesis de, ni sobre, ciencias cognitivas, sino sobre la viabilidad, consistencia y necesidad de un proyecto de naturalización de la fenomenología *trascendental*. En particular, defenderé, por razones que veremos más abajo, una fenomenología trascendental naturalizada que es producto de una síntesis entre la fenomenología trascendental de Edmund Husserl y la epistemología naturalizada de la ciencia de Thomas S. Kuhn.

Las dos culturas y la naturalización de la fenomenología

Por doquier hace sentir, empero, su presencia en nuestro tiempo la abrasadora necesidad de una comprensión del espíritu, y la falta de claridad de la relación metódica y objetiva entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se ha convertido en algo ya casi insostenible. (Husserl, 1991, págs. 354-355)⁸

⁷ La relación de reciprocidad entre la epistemología y la ontología en el proyecto de naturalización, tanto de la epistemología, como de la fenomenología, se verá claramente en la tesis. Baste con decir aquí que la distinción entre la una y la otra se desdibuja necesariamente en todo proyecto consistente de naturalización de la epistemología.

⁸ En algunos casos como este no he podido brindar la numeración canónica de las obras de Husserl en alemán. En este caso se trata de “La conferencia de Viena” (titulada: “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”), uno de los apéndices a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl, que aparece en el volumen 6 de la Husserliana. No he tenido acceso a este volumen por lo que he tenido que recurrir a otras ediciones alemanas. En particular a la edición de Felix Meiner de *La Crisis* (Husserl, 2012) que, aunque tiene la paginación de la Husserliana, lamentablemente no incluye los apéndices. De modo que, siempre que aparezca en esta tesis una cita de Husserl sin la numeración de la Husserliana se trata, como en este caso, de instancias en las que, por las razones que expuse en la “Nota sobre la bibliografía”, no tuve acceso a los originales de los textos en cuestión.

Un proyecto de *naturalización de la fenomenología trascendental* como propuesta de fundamentación de las ciencias cognitivas requiere de una doble estrategia debido a que intenta persuadir a dos grupos de intelectuales completamente distintos, ambos escépticos con relación a la viabilidad y coherencia del mismo. El primer grupo, los filósofos continentales de formación fenomenológica, encontrarán la idea algo descabellada en tanto que la fenomenología trascendental es metodológicamente anti-naturalista y plantearse naturalizarla parecería implicar, precisamente, perder por completo todos los logros que se adquieren en ella debido a la perspectiva trascendental de su método. De hecho, para el iniciado en fenomenología, la idea misma se presenta a simple vista como un contrasentido. En cierto modo, quien la plantea es juzgado por la comunidad de fenomenólogos, no sin algo de razón, como aquel que no ha comprendido realmente la esencia, función y necesidad del giro trascendental en la fundamentación del conocimiento.

El segundo grupo de intelectuales a los que habría que persuadir es el grupo de científicos cognitivos y filósofos analíticos de la mente que están interesados en la fundamentación epistemológica de las ciencias cognitivas. Este grupo, por diverso que sea, comparte un compromiso metafísico y ontológico con el naturalismo y, por lo tanto, con el monismo, tanto metodológico como de sustancias. Este grupo, por un lado, está comprometido con buscar una epistemología naturalizada como fundamento para las ciencias cognitivas cuyo método y aparato conceptual sea continuo con los de las ciencias naturales. En esto consiste su naturalismo. Por otro lado, y como corolario de este naturalismo, solo aceptan una metodología: la científica en tercera persona; y una sustancia: el mundo natural causal material

poblado de los objetos de las distintas ontologías de las ciencias particulares, pero todas —en teoría al menos— reducibles a la física⁹.

Por esta razón, los filósofos analíticos que trabajan en la fundamentación de las ciencias cognitivas suelen rehuir de toda discusión sobre aspectos trascendentales de la subjetividad debido a que estiman—también con algo de razón—que esta perspectiva es hostil, no solo respecto del naturalismo sino, y sobre todo, respecto del monismo metodológico y de sustancias. La subjetividad trascendental, en la tradición fenomenológica al menos, se plantea como una subjetividad que funda el mundo pero que no pertenece a él. La fenomenología describe la esfera de problemas trascendentales como perteneciendo a un *mundo nuevo*, distinto al natural.¹⁰ Óscar L. González-Castán comenta jocosamente lo que ocurre cuando surge la temática de la subjetividad trascendental en contextos propios de las ciencias cognitivas: “Los fenomenólogos se encontrarán ahora como pez en el agua. Los filósofos de orientación metateórica [filósofos de la mente analíticos], por el contrario, empezarán a ponerse nerviosos y a torcer el gesto, y querrán volverse cuanto antes a casa.” (1999, p. 393) Habría que añadir que exactamente lo opuesto ocurre cuando surge el tema de la naturalización en contextos fenomenológicos. Pero, como trataré de demostrar, ante este estado de cosas se debe advertir que —como dice González-Castán— “No creo, sin embargo, que los primeros tengan tantos motivos para estar contentos, ni los segundos para sentirse crispados.” [¡Y viceversa!] (1999, p. 393) [mis corchetes]

⁹ Esto no quiere decir que no haya dualismos en estos planteamientos pero, cuando los hay, suelen ser dualismos de propiedades (las mentales y las físicas) pero nunca de sustancias. Como dice Óscar L. González-Castán: “Por su parte, la investigación metateórica sobre los compromisos ontológicos de la psicología cognitiva, de creer a Fodor, sólo nos comprometerían con el dualismo de las propiedades físicas y psicológicas, pero no con el dualismo de las sustancias. En cualquier caso, ontológicamente siempre estaríamos comprometidos con el materialismo.” (1999, p. 416)

¹⁰ Véase a este respecto el último capítulo de *La conciencia errante: introducción crítica a la filosofía de la psicología* de Óscar L. González-Castán titulado “Husserl y la crítica al naturalismo en psicología”. (1999, pp. 386-418)

Puestas las cosas así, y para satisfacer a unos y a otros, me tomaré la molestia de plantear y demostrar la necesidad de *un proyecto de naturalización de la fenomenología trascendental*. Lo haré dos veces y por vías separadas. La primera por la vía trascendental fenomenológica y la segunda por la vía de la filosofía de la ciencia de corte analítico. Se verá claramente que se puede lograr llegar a las mismas conclusiones por ambos caminos y que una síntesis de ambas—una tercera vía— es de hecho la mejor solución posible.

Pero antes de comenzar dicha tarea quiero establecer las razones que tengo para pensar que las ciencias cognitivas están faltas de una fundamentación epistemológica adecuada y por qué una fenomenología trascendental naturalizada cumpliría cabalmente con este requisito de fundamentación.

La fundamentación de las ciencias cognitivas y la necesidad del proyecto de la naturalización de la fenomenología

Una epistemología naturalizada *consistente* ha de dar cuenta del rol trascendental (en sentido kantiano y kuhniano) que juega la intersubjetividad de la comunidad científica en la constitución del universo de objetividades y de relaciones causales al que llamamos “naturaleza”¹¹. En la medida en que, siguiendo a Thomas S. Kuhn, no hay ningún otro criterio de *objetividad* (y, por tanto, de *naturaleza*) ni recurso de autoridad epistémica más allá de la opinión justificada de la comunidad científica pertinente (1996, pág. 70), y sabiendo que la historia de la ciencia está compuesta por una sucesión de cambios conceptuales o, en términos de Kuhn, “cambios de mundo”, es decir, cambios teóricos que desdibujan y redibujan las categorías ontológicas que componen aquello que en cada momento histórico y en cada región y rango de objetos entendemos por naturaleza, tenemos que admitir que la comunidad científica cumple una doble función. Por un lado, funge *como comunidad de sujetos empíricos* y

¹¹ “I have so far argued only that paradigms are constitutive of science. Now I wish to display a sense in which they are *constitutive of nature* as well.” (Kuhn, 1996, pág. 110) [mis cursivas]

psicofísicos que practican la ciencia en un mundo aproximadamente estable cuya ontología está determinada por el o los paradigmas científicos bajo los cuales trabajan. Esta es la función que cumple la comunidad científica en periodos de ciencia normal, según Kuhn. Por otro lado, funge *como intersubjetividad trascendental* que decide qué constituye el mundo, qué leyes lo rigen, qué objetos lo pueblan, qué criterios metafísicos presupone; en última instancia, qué determina las condiciones *a priori*¹² de lo que constituye *ser* en el mundo (en su sentido ontológico heideggeriano). Esta es la función que cumple la comunidad científica en periodos de ciencia revolucionaria.

Ahora bien, estos periodos y, por lo tanto, las dos correspondientes funciones de la comunidad científica, pueden ser claramente separables para la mayoría de las ciencias. Este, sin embargo, no es el caso para las ciencias cognitivas; y esto por dos razones que veremos a continuación. Primero, porque las ciencias cognitivas se encuentran en lo que Kuhn llama un periodo pre-paradigmático y, segundo, porque las ciencias cognitivas requieren e implican, para su puesta en práctica, de la aparición e interacción simultánea y recursiva entre la subjetividad empírica del sujeto de estudio y la subjetividad trascendental del científico.

En cuanto a la primera razón, parecería una gran ironía que las ciencias cognitivas contemporáneas se encuentren en un periodo tan fértil en investigaciones, experimentaciones y publicaciones pero que, sin embargo, parezcan una y otra vez empezar de nuevo en lo que respecta a sus fundamentos teóricos, sus presupuestos metafísicos y sus metas como ciencia.¹³ Ciertamente, esto se debe en parte a la naturaleza multidisciplinaria de esta ciencia que abarca campos como la neurociencia, la lingüística, la psicología, la inteligencia artificial, la

¹² Kuhn maneja una noción de lo *a priori* kantiana, pero relativizada o evolucionista, que él llama “kantianismo post-darwinista”. (Kuhn, 2002, pág. 104) Sobre el *a priori* relativizado en Kuhn ver también *Dynamics of Reason* Michael Friedman (2001), sobre todo el capítulo 1 de la parte 2.

¹³ (Chalmers, 1996) (Dennett, 2005) (Rowlands, 2010) (Stewart, Gapenne, & Di Paolo, 2010) (Varela, Conocer. Las ciencias cognitivas: Tendencias y perspectivas. Cartografía de ideas actuales, 2002) (Varela, Thompson, & Rosch, 2000) (Thompson, 2007) (Petitot, Varela, Pachoud, & Roy, 1999) (Edelman, 2006).

antropología y la filosofía, además de trabajar simultáneamente en múltiples niveles descriptivos y explicativos, tanto desde una perspectiva teórica como práctica y ontológica. Por ejemplo, un científico cognitivo puede hacer un estudio sobre patrones de activación sináptica en la rememoración; otro segundo estudiar la activación modal cruzada de áreas del procesamiento de estímulos sensoriales en el cerebro de pacientes con sinestesia; un tercero investigar la forma en que la percepción de un organismo genera un mundo-intencional-perceptivo particular a esa especie; un cuarto estudiar las divergencias entre los reportes de los sujetos de estudio sobre lo que creen haber percibido y el conocimiento que los científicos cognitivos tienen sobre lo que realmente percibieron¹⁴; mientras tanto, un quinto intenta generar una teoría general sobre qué es la conciencia. Estos acercamientos abarcan rangos descriptivos y explicativos que parecen no tener mucho que ver unos con otros. Unos (los dos primeros) son de índole claramente experimental, mientras los otros son de naturaleza teórico-filosófica: epistémica y/o conceptual. El primero, por ejemplo, busca correlacionar los patrones de activación neuronal que extrae de imágenes de IRMf (“MRIf”), o TC (“CT scans”) con los reportes de sus sujetos de estudio sobre qué y cómo están recordando las palabras, imágenes o sonidos suministrados por el científico cognitivo. El tercero presenta un problema epistemológico clásico¹⁵ en un contexto experimental: intenta correlacionar los estímulos físicos que recibe el sujeto de estudio (la luz en contacto con la retina y el nervio óptico, vibraciones del aire en contacto con el tímpano, objetos en contacto con la superficie de la piel, moléculas de sustancias en contacto con la lengua y/o las fosas nasales, etc.) con la riqueza intencional del mundo perceptual que el sujeto reporta percibir y experimentar (si se tratase de

¹⁴ En este tipo de tareas no solo se estudian las ilusiones ópticas, sino también fenómenos como el “filling-in” perceptual, el “change blindness” (ceguera al cambio), la confabulación, etc.

¹⁵ Lo que W.V.O. Quine llamaba el problema de la falta de correspondencia entre una magra entrada (“input”) y la torrencial salida (“output”) que presentan la mayoría de los organismos con sistemas neuronales. (Quine, 2002, pág. 109; 1997, pág. 25)

humanos), reporte que se correlaciona, a su vez, con su comportamiento. El cuarto presenta *el problema epistemológico de la existencia del otro*, traducido en un contexto experimental en el problema de la fiabilidad de los reportes sensoriales del sujeto de estudio¹⁶. El quinto, sin embargo, se distingue de los otros en que presenta un problema estrictamente teórico-filosófico que es sintomático de la disciplina de las ciencias cognitivas en su conjunto: la carencia de una teoría de la *mente* o de la *conciencia*¹⁷ que sea avalada por toda la comunidad científica.

Es precisamente esta carencia la que condena a estas ciencias a permanecer en un periodo pre-paradigmático. Una teoría de la conciencia resolvería qué se entiende por sensaciones (vs. estímulos); qué es percibir; cuál es la relación entre percepción, sensación, verdad y mundo; cuál es la relación entre la teoría de la evolución que explica cómo surgió nuestro cerebro y el hecho de que son esos cerebros los que usamos para desarrollar teorías (incluyendo la teoría de la evolución misma); y, sobre todo, cuál es la relación entre la subjetividad empírica del sujeto de estudio y la subjetividad trascendental (en sentido kantiano/kuhniano) del científico.

Es la falta de una epistemología fundamental lo que define, más que ninguna otra carencia, el estado pre-paradigmático de las ciencias cognitivas contemporáneas. Según Kuhn, un periodo pre-paradigmático se caracteriza por la existencia simultánea de varias escuelas que compiten por el apoyo de la totalidad de la comunidad científica pertinente (los científicos cognitivos, en este caso). A diferencia de lo que ocurre en un periodo de ciencia normal en el que toda la comunidad trabaja resolviendo problemas (“*puzzles*”) planteados por el paradigma dominante o de lo que sucede en un periodo de ciencia revolucionaria en donde un paradigma nuevo es propuesto como sustituto del paradigma dominante (dividiendo a la comunidad en

¹⁶ En esto consiste básicamente la heterofenomenología propuesta por Daniel Dennett. (Consciousness Explained, 1991)

¹⁷ Las diferencias entre una “teoría de la mente” vs. una “teoría de la conciencia” pueden ser enormes y las discutiré más adelante.

dos bandos con compromisos metafísicos distintos), en un periodo pre-paradigmático ninguna de las escuelas ha presentado un modelo que cumpla con el requisito de explicar o resolver “todos”¹⁸ los problemas de la disciplina. Son precisamente los fundamentos de una disciplina lo que un paradigma propone establecer pero lo que, sin embargo, no se ha logrado constituir en periodo pre-paradigmático.

El producto de este estado de cosas es la falta de productividad y progreso científico.¹⁹ No se me malinterprete, no es que no haya una cantidad inmensa de logros científicos, publicaciones, experimentos, hipótesis, etcétera, dedicados a estudios profundos e ingeniosos en las ciencias cognitivas, sino que los mismos no representan un avance o progreso en una dirección específica de acumulación de conocimiento ni logran demostrar contundentemente nada para la disciplina en su conjunto debido a que existen actualmente un sinnúmero de pequeñas escuelas o comunidades científicas que no se ponen de acuerdo sobre los fundamentos metafísico-filosóficos de las ciencias cognitivas. Por lo tanto, el progreso se hace difícil de percibir o evaluar. Como ya comentó el neurofenomenólogo Francisco Varela:

Las CTC [ciencias y tecnologías de la cognición] tienen poco más de 40 años. No están afianzadas como ciencias maduras que dispongan de un rumbo preciso y una numerosa comunidad de investigadores, como ocurre, por ejemplo, con la física atómica o la biología molecular. Por lo tanto, el desarrollo futuro de las CTC dista de ser claro, pero sus productos ya han ejercido un profundo impacto, y muchos opinan que seguirán ejerciéndolo. Pero el progreso en este campo se basa en audaces apuestas conceptuales: algo parecido a tratar de enviar un hombre a la Luna sin saber dónde queda la Luna. (Varela, 2002, pág. 25)

Esto no quiere decir, como queda claro en la cita anterior, que no haya habido progreso en el interior de las distintas escuelas, sino que la disciplina en su conjunto no parece dirigirse

¹⁸ Tanto en un periodo revolucionario como en uno pre-paradigmático el problema precisamente es que no existen criterios, aceptables para toda la comunidad, de cuáles son “todos” los problemas que hay que resolver.

¹⁹ “In short, it is only during periods of normal science that progress seems both obvious and assured.” (Kuhn, 1996, pág. 163)

a resolver una serie de metas consensualmente acordadas por la totalidad de la comunidad científica (consenso que, según Kuhn, caracteriza a la empresa científica).

If we doubt, as many do, that non-scientific fields make progress, that cannot be because individual schools make none. Rather, it must be because there are always competing schools, each of which constantly questions the very foundations of the others. The man who argues that philosophy, for example, has made no progress emphasizes that there are still Aristotelians, not that Aristotelianism has failed to progress. (1996, págs. 162-163)

Este estado de cosas requiere de un esfuerzo que, más que científico, es filosófico en naturaleza. Es por esto que la carencia de una teoría fundamental de la conciencia ha resultado en una explosión de teorías y acercamientos filosóficos, pues, como dijo Daniel Dennett: “La filosofía es lo que hacemos cuando aún no sabemos cuáles son las preguntas correctas que hacer.” (2006, pág. 91) Por ejemplo, en un libro titulado *The New Science of Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, Mark Rowlands escribe:

There is yet no new science, not understood as something compatible to mature cognitive science in its classical guise. Rather, “new science” picks out a cluster of related views that are emerging, or have emerged, form a variety of disciplines, including cognitive and developmental psychology, cognitive neuroscience, and philosophy. *The role of philosophy is not so much to detail these developments as to provide a logical or conceptual foundation for them.* (2010, pág. loc 13 of 3441)²⁰ [mis cursivas]

Es la filosofía la llamada a crear el andamiaje lógico-conceptual que sirva de fundamento a las ciencias cognitivas. Sin embargo, por razones históricas y sociológicas, como veremos a continuación y también en el capítulo 3, ha sido la filosofía analítica, heredera de la propuesta fisicalista de naturalización de la epistemología de W.V.O. Quine, la que se ha dado a la tarea de cumplir esta función. El problema principal es que este tipo de orientación filosófica ha planteado una serie de teorías de la *mente* que evaden por completo los problemas

²⁰ Téngase en cuenta que, según la cita, para Rowlands las viejas ciencias cognitivas sí constituían un paradigma y, por lo tanto, hacían ciencia normal. En este caso Rowlands ve su gestión como parte de un proceso revolucionario que propone un nuevo paradigma para las ciencias cognitivas. Pero no hay más que echar un vistazo a la historia de la disciplina para ver que lo que ha habido siempre son escuelas y programas de investigación independientes entre sí sin una fundamentación general que les dé coherencia. Es decir, estas escuelas siempre han estado en un periodo pre-paradigmático, según la nomenclatura kuhniana.

trascendentales que se esconden en las ciencias cognitivas y en el concepto mismo de “conciencia”.

Las diferencias entre una “teoría de la mente” vs. una “teoría de la conciencia” son enormes. Por ejemplo, algunas teorías distinguen lo mental, definido como el conjunto de los procesos internos del cerebro que hacen que un organismo o sistema cognitivo responda de cierta manera (comportamiento) a ciertos estímulos (entradas neuronales), de lo consciente, es decir, del aspecto experiencial en primera persona de “qué se siente ser” alguien o experimentar algo (el llamado problema de los “*qualia*”). Como se puede apreciar, sin necesidad de profundizar demasiado en la cuestión ahora, una teoría de lo mental establecida de esta manera puede plantearse sin requerir una ruptura profunda con el uso habitual de una metodología científica en tercera persona. Una teoría completa de la conciencia, sin embargo, no puede evitar navegar en las aguas epistémicamente turbias que desdibujan la frontera entre la metodología científica en tercera persona y la experiencial o fenomenológica en primera persona. Por este motivo, argumento que no basta con una epistemología naturalizada como fundamento a las ciencias cognitivas, sino que hace falta una teoría fenomenológica trascendental naturalizada de la conciencia. Se necesita una teoría de la conciencia que sea capaz de dar cuenta de nuestra vida sensorial en primera persona, por un lado, y de nuestra vida teórica ideal y conceptual, por el otro. Se precisa también correlacionar esta teoría de la conciencia con nuestras teorías cognitivas en tercera persona. Intentar evadir los problemas metodológicos que presentaría una teoría de la conciencia mediante teorías de lo mental que reducen la conciencia experiencial a mero epifenómeno, como hacen, por ejemplo, David Chalmers (*The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, 1996) y Daniel Dennett (*Consciousness Explained*, 1991; *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, 2005), genera contradicciones y paradojas que dejan intacto lo que para mí es

el problema filosófico fundamental de las ciencias cognitivas: la relación entre la conciencia empírica del sujeto de estudio y la conciencia trascendental del científico cognitivo.

Usaré un ejemplo de cada uno de estos autores para ilustrar este punto que nos llevará a discutir la segunda razón que había apuntado acerca de por qué las dos funciones de la comunidad científica que vimos al principio no pueden ser separadas en el caso de las ciencias cognitivas.²¹ En el caso tanto de Chalmers como de Dennett se da lo que llamaré, siguiendo a Husserl, el olvido o invisibilización de la conciencia trascendental del científico.

Estos son, a todo lo ancho, problemas que surgen de la ingenuidad mediante la cual la ciencia objetivista toma a lo que ella llama el mundo objetivo por el universo de todo lo que hay, sin darse cuenta de que *ninguna ciencia objetiva puede hacer justicia a la subjetividad que lleva a cabo la ciencia*. [...] En tanto que el mundo circundante intuitivamente dado, este reino meramente subjetivo, es olvidado en la investigación científica, *el sujeto que ejerce la ciencia es él mismo olvidado; el sujeto científico no se convierte en tema de investigación*. (Husserl, 1999, págs. 294-295; 1991, págs. 352-353) [Mis cursivas] [mi traducción]²²

Tomemos como primer ejemplo al “zombie filosófico” de Chalmers. Chalmers propone el caso ficticio de un gemelo zombie, es decir, de un individuo idéntico en su composición físico-química y en su comportamiento a cualquiera de nosotros con la única excepción de que el zombie no tiene experiencias conscientes.

So let us consider my zombie twin. This creature is molecule by molecule identical to me, and identical in all the low-level properties postulated by a completed physics, but he lacks conscious experience entirely. (Chalmers, 1996, pág. 94)

De entrada, no parece ser tan problemático su experimento mental. Sin embargo, Chalmers rápidamente salta a una generalización del mismo y propone lo siguiente:

At a global level, we can consider the logical possibility of a *zombie world*: a world physically identical to ours, but in which there are no conscious experiences at all. In such a world, everybody is a zombie. (Chalmers, 1996, pág. 94)

²¹ Dije al principio que las ciencias cognitivas requieren e implican, para su puesta en práctica, de la aparición e interacción simultánea y recursiva entre la subjetividad empírica del sujeto de estudio y la subjetividad trascendental del científico.

²² Traduje este pasaje usando la versión en inglés (Husserl, 1999, págs. 294-295), pues no estaba conforme con la traducción castellana que aparece en (Husserl, 1991, págs. 352-353). Sobre la falta de numeración de la Husserliana en esta cita ver nota 2 y la “Nota sobre la bibliografía”.

Es aquí donde se hace evidente el problema que supone la neutralización u olvido del rol constitutivo de la conciencia de los científicos de la que nos habla Husserl. Chalmers nos pide que imaginemos un mundo idéntico al nuestro pero en el que todo el mundo sea un zombie. Lo que parece olvidar es que en ese mundo habría un filósofo de la ciencia y de la mente escribiendo un libro sobre la posibilidad de un mundo zombie (es decir, el gemelo de Chalmers en este mundo zombie está haciendo exactamente lo mismo que él en este mundo). Pero inmediatamente surge la siguiente pregunta: ¿Qué sentido tendría para este filósofo plantear la posibilidad de un mundo zombie? ¿Cómo podría distinguir e incluso concebir la idea de un zombie? Varios problemas se esconden aquí. Primero, el problema semántico que ha recalcado tan claramente John Searle con su argumento de la habitación china (1995, págs. 207-222; 2004, págs. 62-64) y, segundo, y más importante aún, el hecho de que al imaginarse a una comunidad de científicos y filósofos de la ciencia zombies pierde toda su función y sentido el experimento mental acerca de la posibilidad de la existencia del zombie filosófico. Es decir, el suelo, la condición de posibilidad del sentido mismo del experimento mental del zombie era demostrarle a una comunidad de filósofos de la mente y científicos cognitivos, que *sí* tienen y gozan de estados conscientes, que imaginarse a su gemelo zombie no implica contradicción ni contrasentido alguno, que un zombie filosófico es indistinguible de un ser humano cualquiera, y que, por lo tanto, la conciencia es un fenómeno que “superviene” a los estados mentales de modo que una teoría fundamental de la mente no tiene necesariamente que explicar la conciencia, si lo que queremos explicar es el comportamiento humano. Ahora bien, lo que se le escapa a Chalmers es que al generalizar y extrapolar su argumento del *gemelo zombie* al *mundo zombie*, el Chalmers zombie en ese mundo zombie carece de la intersubjetividad tanto empírica como trascendental de la comunidad de científicos, teóricos y filósofos a quienes les escribe el experimento mental con el propósito de defender su posición acerca de la

superveniencia de la conciencia en los mecanismos neuronales del cerebro. Todo acto de escritura co-implica un lenguaje y una comunidad empírica (existente o ideal) de lectores sin los cuales escribir carece de sentido. (Este es básicamente el argumento de Wittgenstein contra la posibilidad de la existencia de lenguajes privados). El trabajo teórico del Chalmers zombie carece de todo sentido sin esta comunidad de sujetos *conscientes* que imaginan un mundo zombie; pues ¿qué es un zombie filosófico para un zombie? Es decir, hace falta tener conciencia para imaginar, difícilmente, a alguien sin ella.

El problema se complica y se vuelve un problema trascendental cuando nos percatamos de que este experimento es parte de un intento discursivo filosófico de persuasión por parte de Chalmers para convencer a la comunidad científico-filosófica pertinente acerca de cuáles han de ser los problemas fundamentales de una teoría de la mente científicamente completa. Pero en tanto que hace esto mediante un experimento mental que requiere que una comunidad con estados conscientes imagine a otra sin ellos, Chalmers distingue *de facto* entre una comunidad de sujetos empíricos y una intersubjetividad trascendental de científicos. Distingue, por tanto, entre una comunidad de sujetos de estudio empíricos para los que no necesitamos presuponer que tienen estados conscientes además de estados mentales, y otra comunidad de filósofos y científicos, a quienes se presupone con estados conscientes, que tienen la tarea de decidir si la teoría fundamental de la mente de Chalmers es la candidata a ser la teoría fundamental de las ciencias cognitivas. En tanto que la función que cumple la segunda comunidad es la de constituir teóricamente el mundo o universo de fenómenos en que habita la primera comunidad (la de los sujetos empíricos) y establecer las condiciones *a priori* que debe cumplir la teoría que la describa completamente, esta función la constituye, según lo que vimos más arriba, en una intersubjetividad trascendental.

Según Kuhn, una vez terminado un periodo de ciencia revolucionaria (pre-paradigmática) surge un periodo de ciencia normal donde la comunidad científica que cumplía

una función trascendental pasa aproblemáticamente a ser una comunidad empírica de científicos que habitan en el mundo que ellos constituyeron.²³ Sin embargo y a diferencia de otras ciencias, en las ciencias cognitivas los objetos de estudio coinciden potencialmente con los sujetos científicos de tal modo que toda nueva teoría que quede establecida como paradigma dominante pasa *ipso facto* a ser una auto-descripción de los propios científicos que la inventaron y/o propusieron. Pero en el caso de la teoría de Chalmers esto implica una contradicción, ya que para demostrar que la conciencia es una característica superficial o eliminable de nuestros estados mentales Chalmers tuvo que presuponer una comunidad de científicos y filósofos cuya característica *sine qua non* para poder ser persuadidos de semejante tesis era precisamente su conciencia y también sus estados conscientes como elementos causales de su selección de teorías. Por lo tanto, la teoría de Chalmers requiere de la simultánea existencia (teórica, por supuesto) de una comunidad empírica de sujetos cuya conciencia es epifenoménica (es decir, no causal) y de otra comunidad trascendental de científicos y filósofos cuyas conciencias son causalmente responsables del reconocimiento, selección y validación de la teoría que describe a la primera comunidad de sujetos empíricos. Por lo tanto, una vez que la teoría es aceptada por la comunidad de científicos esta pasa a ser también una auto-descripción de los propios científicos en tanto que sujetos empíricos. La paradoja es pasmosa: la teoría que dice que los estados conscientes no son causalmente responsables del comportamiento de los organismos, sino que lo son los estados mentales, mientras que los estados conscientes simplemente “supervienen” en ellos, requiere, para su aprobación como teoría viable de la mente, de una comunidad cuyos estados conscientes sean elementos causales de su comportamiento.²⁴ Es decir, requiere de dos tipos de subjetividad: una sometida a las

²³ Por ejemplo, Einstein, luego del periodo revolucionario en que su teoría de la relatividad general se impuso sobre la teoría newtoniana de la gravedad, pasó a habitar un mundo relativista sin que por ello su propia auto-comprensión cambiase.

²⁴ Esta es básicamente la crítica de Husserl contra el psicologismo con relación a las leyes de la lógica y la razón tras su giro trascendental. (Husserl, 1999, págs. 295-296; 1991, págs. 353-355)

leyes naturales y otra que constituye esas mismas leyes; dualidad que es inaceptable desde una perspectiva naturalista.

Lo mismo ocurre con la heterofenomenología, el método propuesto por Daniel Dennett para el estudio de la conciencia (1991). Este método en psicología cognitiva consiste en mantener una postura neutral²⁵ con relación a los informes que los sujetos de estudio hacen de sus estados conscientes. La heterofenomenología se mantiene neutral tanto con relación al contenido de cualquier estado consciente o de cualquier experiencia sensible particular reportadas por un sujeto humano, como sobre la existencia de los estados mentales conscientes en general: ni los niega, ni los afirma.²⁶ De este modo, Dennett pretende no caer en el introspeccionismo:

What is involved in this practice of talking to subjects? It is an ineliminable element in psychological experiments, but does it presuppose the consciousness of the subjects? Don't the experimenters end up back with the Introspectionists, having to take a subject's untestable word for what he or she understands? Don't we run some risk of being taken in by zombies or robots or other impostors? (1991, p. 74)

Si esta fuese la totalidad del problema, si la única función de una teoría de la conciencia fuese establecer una metodología objetiva que nos permitiera distinguir entre lo que un sujeto cree que experimentó desde su perspectiva de primera persona y lo que realmente experimentó (en términos de estimulación visual, por ejemplo) y es expresable en los términos neutrales de una perspectiva en tercera persona, entonces no habría problemas muy serios. Dennett, como buen epistemólogo, quiere evitar que los científicos presupongan eso que pretenden explicar.

²⁵ Dennett usa los términos “neutralidad” y “neutral” en el mismo sentido en que Husserl usa las comillas o los paréntesis en el ejercicio de la epoché. Dennett los usa como herramienta metodológica para la neutralización de la actitud tética con relación a la existencia de la conciencia de los sujetos de estudio. (1991, p. 72ss; 2005, pág. 35ss)

²⁶ Se sigue de esta neutralidad que la heterofenomenología es neutral con relación a la existencia de los zombies filosóficos, porque desde la perspectiva heterofenomenológica no existe ninguna distinción entre una persona consciente y su gemelo zombie (Dennett, 1991, p. 72ss; 2005, pág. 35ss). De este modo, la heterofenomenología reduce el problema de la conciencia a un problema de manejo de datos compilados desde la perspectiva de la tercera persona. De hecho, la heterofenomenología de Dennett es casi indistinguible del fisicalismo de Carnap y de Quine.

Pero he ahí el problema pues toda teoría de la conciencia, sea reduccionista, eliminativista, funcionalista o del tipo que fuere, presupone necesariamente aquello que quiere explicar. Presupone la conciencia y su comunicabilidad aproblemática en la intersubjetividad (trascendental) de científicos que valoran y juzgan qué teoría ha de servir de candidata como una teoría completa o buena de la conciencia.

Una teoría completa de la conciencia tiene que dar cuenta del hecho curioso de que la conciencia del científico experimentador que *ve, escucha y lee* los marcadores objetivos, que *determina* los parámetros del experimento, que *crea y hace* las preguntas a los sujetos, es decir, en tanto que sujeto que experimenta el mundo conscientemente, está siempre pre-supuesta en su trabajo.²⁷ Por ejemplo, cuando el científico engaña visualmente a un sujeto mediante la presentación de una ilusión óptica como sucede, por ejemplo, en los casos de *ceguera por falta de atención* (“change blindness” o “inattention blindness”)²⁸, ¿con relación a qué experiencia subjetiva “correcta” se contrasta el reporte “equivocado” del sujeto de estudio?

Por tanto, para dar coherencia a esta aparente duplicidad, habría que distinguir, al menos, entre dos tipos de subjetividad: la científica, cuya conciencia se presupone y está implícita en todo momento en la comprensión misma de los datos y los experimentos, y la del sujeto de estudio cuya conciencia o estados mentales son “neutralizados” (al punto de hacerla indistinguible a la de un zombie) por la metodología heterofenomenológica. Pero esta postura

²⁷ A este respecto, comenta Francisco Varela en una entrevista que le hizo Susan Blackmore: “You see, if you think about so-called objective data in physics or biology, nothing is ever going to be observed unless you have someone that reports on it. So you inevitably have a first person component. That’s the first element. Second, the fact that you are reporting data and then it becomes so called ‘objective’, is because that report is inter-subjectively validated by other people. This means they can use the same protocol, and go and look under the same conditions, and that’s the stuff of science.” (Varela, 2006, pág. 224)

²⁸ Es un tipo de ilusión donde en cierto escenario visual se le pide al sujeto de estudio que preste atención a cierto aspecto de lo que está mirando mientras otro elemento al que no está prestando atención es cambiado drásticamente sin que el sujeto se percate. Por ejemplo, contar cuantas veces dos grupos de personas que aparecen en un vídeo se pasan una bola de un lado al otro de la escena. Mientras tanto, en el fondo, un individuo vestido de gorila pasa por medio de la escena, se detiene, mira a cámara, baila y luego sale de la escena sin ser visto o detectado conscientemente por el sujeto de estudio. (Nöe, Action In Perception, 2004, págs. 52-53)

dualista es precisamente la que un epistemólogo naturalista no puede aceptar puesto que, en última instancia, la conciencia del sujeto de estudio debe ser ontológicamente indistinguible de la del científico. Esta división de sustancias relativas a sus tareas y funciones es precisamente lo que mueve al epistemólogo naturalista contemporáneo a abandonar las viejas vías modernas de hacer epistemología.²⁹ Habría que ser consistente y decir que si no podemos confiar en los informes en primera persona de los sujetos de estudio, tampoco podemos confiar en la subjetividad del científico que crea el experimento. Pero si hacemos esto nos quedamos sin ciencias, al menos sin ciencias cognitivas.

De este modo, vemos que una epistemología naturalizada que quiera presentarse como una teoría completa de la conciencia y quiera dar cuenta de los productos de la mente humana tiene que ser capaz de identificar el rol trascendental de la conciencia del científico y darle sentido (en periodos de ciencia revolucionarios o pre-paradigmáticos). Debe también distinguir funcionalmente, no ontológicamente, esta conciencia del científico de la conciencia de los sujetos de estudio. Sin esta distinción de funciones, pero indistinción ontológica, el resultado de cualquier experimento en ciencia cognitiva será un simple acercamiento *naïve* al problema que se trate de estudiar que de nada serviría a la epistemología y, por tanto, tampoco serviría para las ciencias cognitivas en la medida en que estas usan paradigmas teórico-filosóficos como guías de sus investigaciones. Les faltaría reconocer los logros valorativos o rendimientos (*Leistungen* es el término que usa Husserl) de la intersubjetividad científica.

Es la adherencia a un objetivismo irreflexivo lo que mantiene a las ciencias cognitivas en un periodo perenne de discusión sobre sus fundamentos. Por el contrario, una epistemología

²⁹ Argumentos similares pueden hacerse con relación al psicoanálisis. Para que este funcione como terapia, este tiene que estar equivocado como ontología, pues lo único que garantiza que las interpretaciones del analista sobre los síntomas conscientes del inconsciente del paciente sean adecuadas es que la conciencia del analista no sea freudiana, que no esté a su vez regida por las pulsiones irracionales de su inconsciente (el del analista). Surge, al igual que en los dos casos anteriores, la necesidad de dos subjetividades: la conciencia pre-freudiana del analista y la conciencia freudiana del paciente.

capaz de dar cuenta de la reflexividad implícita en el quehacer científico, sobre todo en las ciencias cognitivas, tiene que dar cuenta no solo del rol intencional de la conciencia empírica del sujeto de estudio, sino también del rol generativo-constitutivo de la conciencia del científico cognitivo. Como trataré de demostrar, hacer esto requiere de una perspectiva que incluya el subjetivismo desde una perspectiva trascendental y no solo desde una preocupación fenomenalista. La epistemología moderna que, sin duda alguna, más tiempo ha dedicado a desarrollar y poner en práctica un método que logre integrar estos dos aspectos de la conciencia es la fenomenología trascendental husserliana.

La fenomenología husserliana, con su simultánea atención tanto a los aspectos pasivos fenoménico-perceptuales del aparecer y el darse del mundo, como a los actos objetivantes y a los procesos de construcción y constitución de objetividades, idealidades y realidades científicas, es la metodología filosófica que más capacitada está para zanjar las diferencias entre los acercamientos y preocupaciones de las dos culturas que, de alguna manera, emergen en los planteamientos metodológicos de Chalmers y Dennett: la científica-objetivista y la humanista-subjetivista. Sin embargo, hay razones históricas que hacen de la filosofía analítica una mejor candidata que la fenomenología de Husserl para establecer un consenso en el paradigma epistemológico necesario para las ciencias cognitivas. Pero, primeramente, se interpone al proyecto el anti-naturalismo metodológico que defendía el propio Husserl. Por este motivo dedico el primer capítulo de esta tesis a analizar los argumentos anti-naturalistas de Husserl, pues sin hacer esta labor previa un proyecto de naturalización de la fenomenología no podría ser consistentemente concebido. Pese a las dificultades que este análisis de la compatibilidad de la fenomenología trascendental con un acercamiento naturalista pueda presentar, el obstáculo principal no es de índole filosófica sino sociológica. En concreto, es un problema de sociología del conocimiento filosófico, en particular, de la filosofía de la ciencia

del siglo veinte, como veremos en el capítulo 3. Y es que el debate en torno a las dos culturas,³⁰ la científica y la humanística, se reprodujo a comienzos del siglo veinte en el interior de la disciplina profesional filosófica dividiendo el campo de la filosofía en dos bandos con denominaciones que no son simétricas: el continental y el analítico. La filosofía analítica, desde el Círculo de Viena, se autodeclaró epistemología de la ciencia limitando casi por completo sus debates y temáticas a la fundamentación y aclaración del conocimiento científico. La filosofía continental, por su lado, reaccionó críticamente ante esta limitación excesiva del quehacer filosófico. En particular, la filosofía fenomenológica posterior a Husserl, sobre todo después del trabajo de Heidegger, ha mostrado una tendencia muy crítica con la ciencia y, por esta razón, no suele ser consultada por ciertos sectores dominantes a la hora de buscar instrumentos epistemológicos para contextos científicos.

Así mismo, debido a que, desde sus comienzos en el Círculo de Viena, la disciplina de la filosofía de la ciencia en el siglo veinte y de lo que va del veintiuno ha sido principalmente de corte analítico, ha sido este tipo de filosofía el recurso epistemológico exclusivo al que recurren los científicos cognitivos a la hora de fundamentar sus teorías sobre la conciencia, aun cuando, de conocer la fenomenología husserliana, encontrarían en ella muchísimos más recursos conceptuales y metodológicos para desarrollar sus teorías. Esta tendencia se ha afianzado cada vez más a raíz del abandono del proyecto fundacionalista en epistemología defendido, entre otros frentes, por la propuesta de W.V.O. Quine. Este filósofo propuso una epistemología naturalizada de la que han surgido la mayoría de las discusiones, debates y teorías en filosofía de la mente y filosofía de la psicología que se vienen utilizando en las ciencias cognitivas.³¹ Usaré como ejemplo de esta tendencia de las ciencias cognitivas a buscar

³⁰ Uso el término en el sentido de C.P. Snow en su libro del mismo nombre. (The Two Cultures, 1998).

³¹ De hecho, se puede decir—sin temor a hacer una generalización muy vulgar—que después del trabajo de Quine los epistemólogos de la ciencia se han movido en su mayoría, salvo los filósofos de la lógica y de las matemáticas, al campo de la filosofía naturalista de la mente y, por lo tanto, al proyecto de fundamentación de las ciencias cognitivas.

en la filosofía analítica las bases de sus teorías epistemológicas a Gerald Edelman, un neurocientífico galardonado, entre otras distinciones, con un Premio Nobel en Fisiología y Medicina. En la introducción a su libro *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*, Edelman escribe lo siguiente:

I have puzzled over the gap between scientific explanations and everyday experience, whether by individuals or in historical settings. Is the divorce between science and the humanities inevitable? Can the human sciences be reconciled with the hard sciences?

[...] This book is the result of a line of thought leading to what I have called brain-based epistemology. This term refers to efforts to ground the theory of knowledge in an understanding of how the brain works. It is an extension of the notion of naturalized epistemology, a proposal made by the philosopher Willard Van Orman Quine.

My line of argument differs from his, which stopped, as it were, at the skin and other sensory receptors. I deal with the issue by considering a wider-ranging interaction—that between brain, body, and environment. I believe that above all, it is particularly important to understand the basis of consciousness. (2006, pp. 2-3)

En esta cita se ve claramente lo paradójico de esta situación. Por un lado, vemos la preocupación principal de vincular nuestra perspectiva científica con nuestra experiencia cotidiana fenoménica establecida en términos de “las dos culturas” de Snow. Se ve también que los científicos cognitivos que quieren establecer una teoría de la conciencia están buscando sus recursos epistemológicos en la filosofía analítica, en particular en la tradición heredera de la epistemología naturalizada de Quine. Pero sobre todo, y lo que más me llama la atención, es que se ven claramente las limitaciones metodológicas del fisicalismo de esta tradición cuya epistemología “se detiene en la piel y en otros receptores sensoriales” dejando a la conciencia, que es lo que le interesa explicar a Edelman, condenada a *la caja negra* inaccesible al mundo exterior y a la metodología científica, como hacen Chalmers y Dennett. La gran ironía es que el enfoque que busca esclarecer Edelman, aquel que busca relacionar y explicar la relación “cerebro-cuerpo-ambiente” para explicar las bases de la conciencia, encontraría mejor su

terreno natural en la fenomenología de Husserl la cual, en este contexto, podría resumirse como la exploración sistemática de la relación *conciencia-cuerpo-mundo*.

Pero volviendo a mi argumento principal, podríamos concluir, a partir de lo dicho sobre la paradoja fundante de las ciencias cognitivas de requerir dos tipos distintos de subjetividad para su fundamentación y práctica, que o bien el naturalismo no es viable, en tanto que lo que hace falta es una fundamentación trascendental de las ciencias, o bien que ninguna de las teorías naturalistas de la conciencia hasta ahora propuestas cumple con los requisitos epistemológicos mínimos para explicar e integrar coherentemente este doble rol (empírico y trascendental) de la conciencia. La fenomenología trascendental de Edmund Husserl es la puesta en práctica de la primera de estas opciones, salvando las diferencias, claro está, porque la discusión, en el caso del proyecto trascendental de Husserl, no era respecto de la fundamentación de las ciencias cognitivas sino de la psicología. Esta tesis, por el contrario, es un intento de plantear los requisitos mínimos que nos permitan plantear una epistemología que sea simultáneamente trascendental y naturalista o, lo que es lo mismo, una epistemología naturalizada que sea capaz de integrar y explicar, sin recurrir al dualismo de sustancias o de subjetividades, los dos roles o funciones que debe cumplir la subjetividad.

Las dos metas de la fenomenología trascendental naturalizada

Dicho de modo programático, una *fenomenología trascendental naturalizada* debe cumplir con dos metas:

- 1) Dar cuenta del rol constitutivo-trascendental del científico (es decir, de su subjetividad trascendental) y de la comunidad científica (es decir, de la intersubjetividad trascendental).
- 2) Demostrar la continuidad entre la subjetividad trascendental y la subjetividad empírica.

La primera meta se justifica por los argumentos que acabamos de ver en la sección anterior mientras que la segunda garantiza que el proyecto sea un proyecto naturalista *bona fide*, es decir, un proyecto epistémico-ontológico comprometido con un monismo tanto de sustancias como metodológico. Esto habrá que hacerlo de tal modo que no se reproduzca el problema cartesiano de la dualidad mente-cuerpo (*res cogitans* / *res extensa*) que amenaza con duplicar las subjetividades y los mundos. La propuesta debe evitar el dualismo de sustancias que defiende simultáneamente, por un lado, un mundo epistemológico correlato intencional de una subjetividad e intersubjetividad trascendental y, por el otro, un mundo ontológico científico del cual forman parte la subjetividad y la intersubjetividad empíricas como comunidad de sujetos psicofísicos. Igualmente debe evitar todo dualismo metodológico que proponga dos vías de acceso al conocimiento del mundo que sean mutuamente excluyentes: la filosófica-epistemológica, fundamentada en un acercamiento subjetivista en primera persona, y la científico-ontológica, fundamentada en un acercamiento objetivista en tercera persona.

Estrategia y estructura de la tesis: el contenido de los capítulos

Dado todo este trasfondo sociológico, histórico y filosófico, un proyecto de naturalización de la fenomenología trascendental se enfrenta a una doble problemática. Por un lado, demostrar que la fenomenología trascendental husserliana es naturalizable requiere, primero, demostrar que los argumentos anti-naturalistas de Husserl pueden ser superados (capítulo 1) y, por el otro, requiere también transitar el camino de la naturalización de la fenomenología comenzando, como metodológicamente lo requiere la disciplina, desde una meditación trascendental egológica (capítulo 2). Esta ruta, sin embargo, sería anatema tanto en las ciencias cognitivas como en la tradición analítica. Por lo tanto, y como estrategia de persuasión hacia dos grupos distintos de lectores (aquellos que vengan de la tradición fenomenológica y sean escépticos respecto de la idea de su naturalización y aquellos que vienen

desde la filosofía analítica o las ciencias cognitivas y sean escépticos respecto de la filosofía subjetivista trascendental) en esta tesis transitaré dos vías, complementarias pero distintas, hacia la naturalización de la fenomenología trascendental: la primera, *la vía husserliana* desde la actitud trascendental fenomenológica (capítulo 2) y la segunda, *la vía kuhniana* desde la actitud natural de la epistemología naturalizada de la ciencia de Thomas Kuhn (capítulos 3 y 4). Finalmente, estableceré una síntesis de ambas, *la vía kuhniana-husserliana* (capítulo 5) que requiere de un cambio radical en la manera en que concebimos la naturaleza en su sentido ontológico más básico. Requiere, como se verá, que veamos que el proceso de naturalización de la fenomenología co-implica un proceso simultáneo y complementario de *fenomenologización de la naturaleza* (capítulo 5).

Comienzo, por tanto, el primer capítulo definiendo qué entiendo por “naturalización” de la fenomenología, distinguiendo entre el proyecto de la integración de la metodología fenomenológica en las ciencias cognitivas, como herramienta descriptiva de las experiencias en primera persona que han de ser correlacionadas con los datos recopilados en tercera persona, y el proyecto, que es el que defiendo, de la *naturalización de la fenomenología trascendental de la mano de una fenomenologización de la naturaleza*.

Aclarados estos aspectos, procedo entonces a presentar los fundamentos y argumentos (lógicos, metodológicos y ontológicos) que ofrece Husserl contra el naturalismo en epistemología, para luego presentar mis contraargumentos como formas de superar sus objeciones.

En el segundo capítulo transito la vía husserliana a través de la intersubjetividad fenomenológico-trascendental, demostrando, desde el interior del discurso y del método de la fenomenología, no solo que esta es naturalizable en principio, sino que su naturalización es una

consecuencia directa de la aplicación radical del método fenomenológico. Esto lo hago en varios pasos separados pero sucesivos e interrelacionados.

Primero, establezco, mediante su práctica radical, la imposibilidad de llevar a cabo la meta de la “vía cartesiana”: la fundamentación del conocimiento objetivo sobre la base de la meditación trascendental solipsista. Esta imposibilidad es debida a que, al poner en práctica este tipo de meditación en toda su radicalidad, nos damos cuenta de que en todo momento presuponemos en nuestra meditación una intersubjetividad trascendental. Además, en tanto que el gesto filosófico de la meditación trascendental misma le pertenece a la tradición filosófica, si fuésemos realmente radicales en nuestro intento de deshacernos de todos nuestros prejuicios, nos tendríamos que deshacer también de la idea misma de filosofía a la que nuestro gesto pertenece. Inmediatamente nos percatamos de que hacer esto le robaría su sentido a la propia idea de la fundamentación del conocimiento. Por tanto, concluyo que *no* podemos reducir fenomenológicamente ni a la tradición fenomenológica ni al lenguaje que utilizamos para llevar a cabo la escritura de la meditación (y la intersubjetividad que ella implica y presupone).

Segundo, una vez nos hallamos en el ámbito de la intersubjetividad trascendental, se abre ante nosotros el campo de los problemas que giran en torno a la constitución intersubjetiva de idealidades y objetividades. Este tema, a su vez, crea la necesidad de explorar las metodologías genéticas y generativas que Husserl desarrolló para lidiar con el problema del origen del sentido de las objetividades que encontramos siempre ya pre y co-constituidas ante nosotros, y los problemas fundamentales de la historicidad y la sedimentación del conocimiento que están ligados al problema del origen de los múltiples sentidos que se dan a la conciencia.

Tercero, en este ámbito nuevo de problemas metodológicos surge también el problema de la fenomenología del cuerpo o, más bien, la tematización del rol que juega el cuerpo vivido

(*Leib*) en la constitución de nuestras nociones de espacio y mundo objetivo, es decir, el rol que juega la noción de *Leib* en la constitución de la naturaleza.

En cuarto lugar desarrollo las ideas de Husserl en torno a la dualidad del cuerpo (en tanto que cuerpo objeto (*Körper*) y en tanto que cuerpo vivido (*Leib*)) y la visceralidad como vínculo entre la subjetividad empírica y la trascendental, demostrando que el propio proyecto fenomenológico requiere de la posibilidad siempre abierta de transitar de la actitud natural a la actitud trascendental para cumplir con sus *télos* filosófico.

Finalmente, demuestro que los análisis de Husserl en torno al cuerpo y, en particular, sus análisis en torno a las ubiestesisas (*Empfindniss*) y también respecto de la no-ubicación en el cuerpo del campo intencional, demuestran que el mundo que habitamos ya *siempre* no es el mundo objetivo ingenuamente entendido de las ciencias naturales, sino *un mundo intersubjetivo virtual e intencionalmente proyectable*, es decir, el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*).

En el capítulo tercero, una vez demostrada la viabilidad y consistencia del proyecto de naturalización de la fenomenología y transitada la vía husserliana, vuelco mi atención sobre la tradición analítica. Aquí establezco (o construyo) una línea teleológico-genealógica entre los cambios teóricos (cambios conceptuales o “cambios de mundo”) de principios de siglo (la relatividad y la cuántica) y el surgimiento de la filosofía de la ciencia de corte analítico. Desarrollo la idea de que la doble fundamentación de la modernidad –la filosófica iniciada por Descartes y la científica iniciada por Galileo— estableció un conflictivo dualismo metodológico y de sustancias, es decir, epistemológico y ontológico, respectivamente. Y este dualismo solo comenzó a resolverse con el abandono del fundacionalismo epistemológico y el surgimiento del proyecto de epistemología naturalizada de W.V.O. Quine.

Paso entonces a demostrar cómo la epistemología naturalista de Quine, que es la que, como vimos, sirve de base a las discusiones epistemológicas naturalistas en las ciencias cognitivas contemporáneas, no cumple con los requisitos metodológicos de una epistemología naturalizada consistente debido a sus compromisos epistemológicos con el fisicalismo y el empirismo científicista ingenuo los cuales no le permitieron dar cuenta del rol trascendental de la intersubjetividad científica. Finalmente, una vez abandonamos la epistemología naturalizada de Quine como candidata a fundamentar las ciencias cognitivas, abro la puerta a buscar su fundamentación en la epistemología naturalizada de la ciencia de Thomas S. Kuhn en el siguiente capítulo.

Por tanto, en el cuarto capítulo comienzo contrastando brevemente la tesis del reemplazo³² de Quine con el kantianismo post-darwinista³³ de Kuhn. Paso luego a presentar la filosofía de la ciencia de Kuhn poniendo un énfasis particular en la tesis de la inconmensurabilidad (y su corolario, la tesis del “cambio de mundo”) que es, como todo el mundo reconoce, la tesis principal de su filosofía de la ciencia. Entiendo, sin embargo, la inconmensurabilidad como una tesis sobre la percepción científica y el rol constitutivo-trascendental de la comunidad científica. Después de presentadas estas cuestiones, discuto las críticas a la tesis de la inconmensurabilidad que han hecho los filósofos analíticos/pragmatistas –en particular, las críticas de Hilary Putnam y de Donald Davidson a la misma. Al hacerlo establezco que el campo analítico fue incapaz de ver la tesis de la inconmensurabilidad como una tesis sobre la percepción. En su lugar, los filósofos de esta línea de pensamiento la

³² La tesis del reemplazo de la epistemología por la psicología. (Quine, 1997; 2002)

³³ Es el nombre que le da Kuhn a su epistemología trascendental (en sentido kantiano) naturalista de la ciencia. (2002, pág. 104)

interpretaron como una tesis sobre el cambio de lenguajes teóricos y sobre las relaciones de traducibilidad entre paradigmas científicos.

Finalmente, presento el proyecto epistemológico trascendental naturalizado de Kuhn: el kantianismo post-darwinista. Es en esta discusión donde quedan claras las limitaciones conceptuales que tuvo Kuhn para desarrollar su propio proyecto debido, sobre todo, a su pertenencia y fidelidad a la tradición analítica de filosofía de la ciencia. Estas limitaciones fueron: (1) la falta de una teoría trascendental de la percepción que le permitiese vincular las percepciones del científico individual con las categorías taxonómicas o el léxico de la comunidad científica y (2) la falta de una ontología fundamental para describir las consecuencias ontológicas de las tesis de la inconmensurabilidad y del “cambio de mundo”.

En el último capítulo, el quinto, propongo suplementar las carencias de la epistemología de Kuhn —su falta de una teoría intencional de la percepción y de una ontología fundamental— mediante una reinterpretación fenomenológica de su filosofía de la ciencia. Después de argumentar y justificar esta reinterpretación de su trabajo, paso a demostrar cómo la teoría intencional de la percepción de la fenomenología husserliana permite vincular la percepción de la subjetividad del científico individual con la intersubjetividad de la comunidad científica. Asimismo, demuestro cómo la idea husserliana del mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) cumple con los requisitos que hacen falta para construir una ontología fundamental que permita dar cuenta de un mundo y una naturaleza que son reales y causalmente efectivos pero que cambian con el tiempo y de comunidad en comunidad.

Una vez complementada la epistemología de la ciencia de Kuhn con la fenomenología husserliana, demuestro que el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), que ya había demostrado en el capítulo segundo que es el mundo en el que realmente habitamos, es un mundo intersubjetivo trascendental fenomenológicamente naturalizado.

Finalmente, y como consecuencia de todos los argumentos anteriores, argumento que la concepción de la naturaleza que corresponde a una fenomenología trascendental naturalizada es una naturaleza fenomenologizada, es decir, que la imagen de la naturaleza que se deriva de la naturalización de la fenomenología es la de una naturaleza entendida como un ámbito abierto de múltiples dimensiones que son intencional e intersubjetivamente accesibles y habitables. O como lo defino al final de la tesis: la naturaleza como *multiplicidad intencional habitable de “n” dimensiones*.

CAPÍTULO 1. El anti-naturalismo en Husserl y la posibilidad de la naturalización de la fenomenología transcendental

1.1 ¿Por qué naturalizar la fenomenología y qué se entiende por “naturalización de la fenomenología”?

La pregunta por el porqué de una propuesta de naturalización de la fenomenología no se hace esperar toda vez que proponerla parece indicar una carencia en la fenomenología misma. Tal carencia, de existir, tendría entonces no tan sólo que justificarse sino que también habría que exponer claramente por qué la naturalización de la fenomenología es la solución adecuada a la misma. Habría además que explicitar en qué sentido se utiliza aquí “naturalizar” y qué propósito cumple, si alguno, en la tarea filosófica que la fenomenología se propone a sí misma. En una tesis como esta titulada *La naturalización de la fenomenología* salta a la vista como evidente, incluso para el no iniciado en fenomenología, que la justificación de este título debe encontrarse en algún tipo de incompatibilidad esencial entre el proyecto de naturalización y la fenomenología. El título parecería implicar que la concatenación de ambos términos no es común, ni su posibilidad es obvia, e, incluso, que involucra algún tipo de innovación teórica. Más aún, para el iniciado en fenomenología el título obliga a la pregunta sobre el cómo o el porqué de tal naturalización a la luz de la oposición, por principio, que esta corriente filosófica plantea a cualquier interpretación naturalista de la filosofía y, en particular, a cualquier interpretación naturalista de la filosofía transcendental fenomenológica de Husserl. De este modo, resulta impostergable aquí y ahora establecer no tan sólo las razones de Husserl para

sostener esta postura anti-naturalista sino también las razones para superarla, abandonarla, y/o modificarla, como parecería implicar el título de esta tesis.

Son varias, y de distinta índole, las razones que dio Husserl a lo largo de su carrera filosófica para sostener una postura anti-naturalista para la filosofía. Algunas de estas son de carácter lógico, metodológico y ontológico. Cualquier argumento a favor de la naturalización de la fenomenología tiene que o bien enfrentar dichos argumentos y superarlos o bien declarar desde un principio que hay un sentido limitado en el que se usa el término “naturalización”. Esto es, que la naturalización de la fenomenología puede tener dos sentidos principales: uno general y otro particular.

En el caso general, la naturalización de la fenomenología se referiría a la posibilidad de hacer compatible, complementaria o continua, tanto teórica y ontológicamente como epistemológica o metodológicamente, a la fenomenología con el discurso, contenido y métodos de las ciencias naturales.³⁴ En el segundo y más limitado sentido, la naturalización de la fenomenología implicaría solamente la utilización de alguna parte, mayor o menor, de los postulados de la fenomenología para fines prácticos y específicos dentro de una disciplina científica. En este último caso, podría ser de utilidad para la investigación científica, ya sea para las ciencias cognitivas, la inteligencia artificial o para cualquier otra rama de las ciencias que le pueda sacar provecho, naturalizar un sub-conjunto de tesis de la fenomenología como, por ejemplo, sus descripciones de los actos intencionales y sus correlatos noemáticos. La ciencia podría así utilizar la fenomenología para el desarrollo de sistemas automatizados de

³⁴ La pluralidad de posibles acercamientos que puede tener una propuesta de naturalización de la fenomenología en este primer sentido general indica ya de antemano la dificultad y sutileza con que hay que manejar el tema. Por ejemplo, Natalie Depraz distingue entre “naturalismo” y “naturalización” dándole al primero un sentido de reduccionismo teórico característico de las ciencias empíricas mientras que con el segundo aludiría a una constitución de la naturaleza, a un proceso intersubjetivo de co-constitución del mundo natural (Depraz, 1999, pág. 468). De este modo, alguien podría estar de acuerdo con una propuesta de fenomenología naturalizada y, sin embargo, no estarlo con una propuesta de fenomenología naturalista.

reconocimiento y análisis de imágenes digitales,³⁵ sin con ello tener que enfrentar los problemas teóricos profundos que implicaría naturalizar la fenomenología en su conjunto.

De este modo queda claro que el sentido de la naturalización de la fenomenología que tiene mayor interés para la filosofía es el primero y más general ya que solo este debe enfrentar y superar los argumentos de Husserl contra el naturalismo filosófico, si es que ha de ser una postura razonable y justificada. Esto no quiere decir, claro está, que el segundo sentido no abra interesantes discusiones de índole metodológica e incluso ontológica. Sin embargo, en este caso, será la eficacia y productividad de los sistemas y las tecnologías desarrolladas a partir de las tesis de la fenomenología las que, a fin de cuentas, sean empleadas como criterios para enjuiciar la validez y justificación de la utilización de dichas tesis como hipótesis de trabajo en la investigación científica y no la argumentación epistemológica *post hoc*.

Como ya argumenté en la introducción, existen varios motivos que hacen necesaria la naturalización de la fenomenología en su conjunto, y esto por razones tanto internas como externas respecto del proyecto fenomenológico husserliano. En el caso de las internas, tenemos, por un lado, la práctica radical —o, más bien, la impracticabilidad radical— de la reducción fenomenológica trascendental (como veremos en el capítulo 2). Por el otro, nos enfrentamos al ideal —implícito en el sentido mismo de la tarea epistemológica moderna— de la unificación

³⁵ Buenos ejemplos de este tipo de uso de la fenomenología en las ciencias cognitivas serían: (Dreyfus, 1999) (Wrathall & Malpas, 2000). Por otro lado existen estudios que, en su estado actual, son perfectamente compatibles con algunos aspectos de la fenomenología pero en los cuales no se hace mención de esta. Ver, por ejemplo, (Ullman, 2000), donde se leen pasajes como este: “It seems to me that, for the purpose of visual recognition, the natural place to start are classes of objects in the world that exists as ‘relative classes’ rather than ‘absolute classes’. This means that rather than some absolute, objective classes, the formation of object classes depends on a selected set of attributes of interest. For a biological system, attributes of interest may depend on distinctions such as whether the objects are edible or not, whether or not they can move on their own, and how fast, whether they are graspable or not.” (pág. 187) Resulta evidente que el vocabulario fenomenológico sería de gran ayuda a este tipo de conceptualización de los problemas implícitos en la programación de mecanismos de reconocimiento visual. Más aún, este tipo de investigación da la impresión de estar redescubriendo la rueda, de estar argumentando a favor de cosas como la intencionalidad de todo proceso perceptivo, la reducción eidética, etc., que en la fenomenología están bien establecidas desde hace más de un siglo. Este tipo de estudios se beneficiaría también del enfoque trascendental ya que se ahorraría pasar por la ingenuidad implícita en el siguiente subtítulo de la sección—de la cual saqué la cita anterior: “Are Classes in the World or in Our Heads?” (pág. 186). Esta pregunta, epistémicamente ingenua, es un ejemplo perfecto del problema que presenta el psicologismo para Husserl, como veremos en este capítulo.

epistémica y ontológica del mundo. De ambas surge la necesidad de enmarcar a la fenomenología en un discurso histórico y naturalista que tenga la posibilidad de cumplir con la tarea epistemológica de crear criterios de validez y justificación para todo juicio, sin la consecuencia, filosóficamente desagradable, de establecer la existencia de dos ámbitos—uno epistemológico trascendental y otro ontológico científico— necesarios aunque distintos e incompatibles entre sí (González-Castán, 1999, pp. 415-418). En cuanto a las razones externas, parece evidente que las ciencias cognitivas han llegado a un punto en su desarrollo, tanto práctico como teórico, que requieren de un cambio conceptual metateórico³⁶ o, al menos, de una complementación radical de sus presupuestos epistémicos y ontológicos que permita integrar en sus esquemas descriptivo-explicativos el aspecto trascendental de la experiencia subjetiva en su sentido correcto, es decir, la función que cumple la subjetividad del científico, en cada caso, como agente constituyente (tanto activa como pasivamente) del mundo de sentido que él mismo crea al hacer ciencia³⁷. Como intentaré demostrar, para llevar a cabo esta última tarea me parece que es la fenomenología, como propuesta metodológica con sus consecuencias epistémico-ontológicas, la mejor candidata para crear este cambio conceptual (cambio de paradigma en el sentido de Kuhn) que es necesario para el continuo desarrollo de las ciencias cognitivas. De modo que por naturalización de la fenomenología no me refiero, como se verá más abajo, a la reducción de la fenomenología a las ciencias empíricas sino a una transformación fenomenológica trascendental de las ciencias empíricas y a la continuidad discursiva y metodológica que hay entre ambas después de realizar dicha transformación.

³⁶ Ver por ejemplo, el capítulo 10 de González Castán (1999, p. 386ss), en donde, aun cuando se hace una crítica a los intentos de naturalizar la conciencia, se afirma también, con Husserl, la deseabilidad (y/o necesidad) de complementar las investigaciones empírico-naturales y las metateóricas en psicología con una psicología eidético-fenomenológica que aclare conceptualmente el ámbito de objeto de estudio de la psicología empírica.

³⁷ (Husserl, 1999, pág. 294ss; 1991, pág. 352ss); (Searle, 1997, págs. 113-114); (González-Castán, 1999, p. 386ss); (Maturana & Varela, 1996, pp. 204-211)

Aun así, es menester discutir detenidamente las objeciones de Husserl al naturalismo filosófico con dos fines en mente. Primero, establecer que muchos de los argumentos anti-naturalistas son producto de prejuicios metafísicos de Husserl y, también, resultado de las limitaciones que tenían tanto la ciencia psicológica como la filosofía de la ciencia de su tiempo. Segundo, establecer, sin lugar a dudas, que el proyecto de naturalización de la fenomenología, en el sentido señalado, no es un contrasentido metodológico ni filosófico, es decir, que los intentos de naturalización de la fenomenología no son el producto de una incompreensión radical de los motivos, métodos, metas y logros de la fenomenología trascendental, sino, y desde mi punto de vista, una consecuencia lógica de los mismos.

1.2 El fundamento del anti-naturalismo en Husserl

La filosofía, en cambio, se halla en una dimensión nueva. Necesita puntos de partida enteramente nuevos y un método totalmente nuevo que la distinga por principio de toda ciencia “natural”. (Husserl, 1997b, pág. 34; Hua 2/24)

Son muchas y variadas las razones que da Husserl a lo largo de su carrera para oponerse al naturalismo filosófico. Esbozarlas claramente se torna una tarea un tanto complicada debido a que estas razones no sólo están entremezcladas, tanto temáticamente como espacialmente, a lo largo de sus textos, sino que la determinación de Husserl a ser un eterno “principiante” en filosofía tampoco ayuda mucho a tener un esquema claro y preciso de sus argumentos. Esto último sucede debido a que, con el pasar de los años, mientras Husserl maduraba su filosofía fenomenológica, estos argumentos contra el naturalismo y, al hilo de ellos, sus tesis sobre la relación que guarda la fenomenología con las ciencias, en general, y con las ciencias naturales, en particular, fueron reiterados, alterados y transformados progresiva y sutilmente. Por estas razones resulta un tanto artificial separar temáticamente argumentos que no estaban claramente separados en su exposición original. Sin embargo, creo justificado hacerlo en la medida en que

no todos ellos, tomados individualmente, son incompatibles con el naturalismo sino solo cuando se toman en conjunto. De modo que, para defender el proyecto de naturalización de la fenomenología no es necesario rebatir *todos* los argumentos husserlianos contra el naturalismo filosófico sino que basta con desarticular algunas de las tesis husserlianas sobre las cuales se fundamentan las demás. La meta principal de este capítulo es, por tanto, presentar y cuestionar críticamente los argumentos de Husserl contra el naturalismo.

Pero antes de comenzar con estos argumentos, es menester aclarar que ninguna de las razones que daba Husserl contra el naturalismo surgía de un desprecio por la ciencia, tal y como la siguiente cita de “La filosofía como ciencia estricta” evidencia:

Ninguna persona razonable dudará de la verdad objetiva o de la probabilidad fundamentada objetivamente de las maravillosas teorías de las matemáticas y las ciencias naturales. Aquí, en general, no hay cabida para "opiniones" privadas, “nociones”, o “puntos de vista”. (Husserl, 1965, págs. 74; Hua 25/290-291) [mi traducción]

Todo lo contrario, puede valorarse la obra completa de Husserl como un intento de establecer para la filosofía una metodología que lograra producir, aunque de manera autónoma y sin reproducir su ingenuidad epistemológica, los mismos avances y logros que las ciencias naturales habían logrado alcanzar debido a su propio método. Esta idea es parte del “positivismo” de Husserl. Tenemos que recordar que en el contexto de la epistemología moderna han sido las ciencias formales —en particular la geometría— las que han impuesto el modelo deductivo y ejemplificado mejor el ideal del conocimiento apodíctico. Es este el modelo que siguen Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Carnap y también Husserl. Es ese ideal de derivabilidad de verdades a partir de unos enunciados autoevidentes el que ha constituido el *télos* de la razón moderna y, por tanto, el ideal que siempre guió a Husserl en su filosofar. Y aunque Husserl no haya construido la metodología fenomenológica de manera que sus resultados guarden una relación de derivabilidad desde, por ejemplo, el conocimiento apodíctico de principios, sí que hay un orden en el descubrimiento de las estructuras eidéticas y de la constitución de objetividades desde las distintas vías metodológicas que exploró (v.g.

la vía cartesiana). Fue siguiendo esta guía como Husserl se vio obligado a fundamentar ese mismo conocimiento, ya sea lógico, matemático o físico, con su fenomenología trascendental. Si olvidamos esto, olvidamos los vínculos que fusionan irreversiblemente la filosofía de Husserl con la voluntad científico-moderna de objetividad y certeza.

De este modo, encontramos que hay unos requisitos mínimos en Husserl para hacer una epistemología aceptable para la fenomenología. Estos requisitos mínimos parecen ser: 1) dar cuenta del rol trascendental de la subjetividad en la constitución de la ciencia y, como corolario de este punto, 2) dar cuenta de la subordinación lógica de las ciencias empíricas a la filosofía trascendental. Desde esta perspectiva, podemos ver que la preocupación principal de Husserl era la racionalidad de nuestro conocimiento en su conjunto. Por lo tanto, es mediante la fundamentación de los logros y “triumfos del espíritu humano”, tal y como él denominaba los avances científicos de su época, en la subjetividad trascendental, de la cual aquellos surgen y de la cual derivan en última instancia su sentido, como se cumple para Husserl la meta de la epistemología. Es decir, es para constituirse en fundamento racional de las ciencias mismas por lo que la fenomenología desarrolla una metodología anti-naturalista que no es, ni mucho menos, el producto de un oscurantismo anti-científico o de un desdén por los logros efectivos de las ciencias naturales. En definitiva, el anti-naturalismo de la fenomenología es simplemente un distanciamiento crítico de la “actitud natural” para poder así ubicar al filósofo en la posición epistémica adecuada con el fin de fundamentar el conocimiento científico sin caer en el círculo vicioso de tener que suponer lo que se quiere demostrar y fundamentar.

Ahora pasamos a discutir los tres tipos de argumentos anti-naturalistas fundamentales que propone Husserl.

1.2.1 Las razones del anti-naturalismo en Husserl

[H]usserl's phenomenology is not only non-naturalist, it is antinaturalist. [...] [P]henomenology is antinaturalist in the sense that its own fundamental theses stand in direct opposition to those of philosophical naturalism. (Petitot, Varela, Pachoud, & Roy, 1999, pág. 38)

Como mencioné anteriormente, hay en Husserl tres tipos principales de argumentos contra el naturalismo: los lógicos, los metodológicos y los ontológicos. Pero de estos tres, son los primeros —los argumentos lógicos— los que más peso han tenido y tienen y, a su vez, los más difíciles de contra-argumentar.

1.2.1.1 Argumentos anti-naturalistas lógicos

The fundamental mistake of psychologism is that it does not distinguish correctly between the *object* of knowledge and the *act* of knowledge. (Zahavi, 2003, p. 9)

Las raíces del antinaturalismo lógico en Husserl se encuentran en el argumento de que el naturalismo en epistemología implica tarde o temprano el psicologismo, es decir, implica la reducción de la lógica (de sus leyes y objetos) a la psicología y/o a la biología. Es en los “Prolegómenos a la lógica pura”—que forman la primera mitad del primer volumen de las *Investigaciones Lógicas*—donde se encuentra el argumento principal de Husserl contra la reducción de la lógica y de las disciplinas normativas y prácticas a las empíricas—o teóricas, como las llama Husserl (2001b, pág. 60; Hua 18/53). En ellos Husserl distingue entre las leyes de una ciencia empírica en particular, las cuales describen cierto universo de fenómenos (describen “lo que es”) y las leyes de la ciencia en general, que justifican o fundamentan dichas leyes y, sobre todo, sirven para evaluar y valorar dichas leyes empíricas (describen “lo que debe ser”) según criterios normativos y práctico-morales (2001b, pág. 60ss; Hua 18/53ss). Ahora bien, las disciplinas normativas, a su vez, están fundamentadas en los contenidos teóricos de las ciencias empíricas en el sentido de que requieren de estos para que la norma (que es

abstracta y vacía de contenido) pueda relacionarse con un ámbito de aplicación concreto en el que el aspecto práctico-moral o, más bien, la finalidad o *télos* de dicha disciplina teórica (sea empírica, como la psicología, o ideal, como las matemáticas) cobra su sentido. Es decir, que el sentido de las disciplinas normativas, además de ejercer un rol práctico-valorativo en cuyo horizonte se establezca el sentido de “lo bueno” o “deseable” en un ámbito particular de investigación, depende, como su condición de posibilidad, de poder ejercer este rol valorativo en un ámbito teórico sobre el cual verse la norma. Como dice Husserl:

Es fácil ver ahora cómo toda disciplina normativa, y *a fortiori* toda disciplina práctica, supone como fundamento una o varias disciplinas teóricas en el sentido de que ha de poseer un contenido teórico independiente de toda normación, el cual tendrá su sede natural en alguna o algunas ciencias teóricas ya constituidas o todavía por constituir.

La norma fundamental (o el valor fundamental, el fin último) es la que determina, como hemos visto, la unidad de la disciplina; ella es también la que introduce en todas las proposiciones normativas de la misma la idea de la normación. Pero estas proposiciones, además de esta idea común de la conmensurabilidad con la norma fundamental, poseen también un contenido teórico propio que las distingue las unas de otras. Todas expresan la idea de una relación de conmensurabilidad entre la norma y lo sometido a la norma; pero esta relación se caracteriza objetivamente—si prescindimos del interés valorador—como una relación entre condición y condicionado, relación que se presenta como existente o no existente en la proposición normativa correspondiente. Así, por ejemplo, toda proposición normativa de la forma: «un *A* debe ser *B*» implica la proposición teórica: «sólo un *A* que es *B* tiene las cualidades *C*», en la que representamos con *C* el contenido constitutivo del predicado «bueno» que da la norma (por ejemplo, el placer, el conocimiento, en suma, lo designado como bueno en el círculo dado por obra de la valoración fundamental). La nueva proposición es puramente teórica; no contiene ya nada de la idea de normación. Y a la inversa, si es *válida* una proposición de esta última forma y surge como algo nuevo la valoración de una cosa *C*, como cosa que hace deseable una referencia normativa a ella, la proposición teórica toma la forma normativa: «sólo un *A* que es *B* es bueno», es decir, «un *A* debe ser *B*». ³⁸ (2001b, págs. 64-65; Hua 18/59-60)

Al establecer esta relación de fundamentación—o de co-dependencia—entre las disciplinas normativas y las teóricas (las ciencias empíricas en el caso que nos importa en esta tesis) Husserl distingue dos roles distintos pero necesarios para una teoría general de la ciencia: uno normativo que cumple una función valorativa y otro teórico que le da contenido y proporciona el ámbito de aplicación para la norma. Lo importante es establecer no solo la

³⁸ Un análisis detallado de los *Prolegómenos a la lógica pura* y, por lo tanto, también de esta cuestión, puede verse en (García-Baró, 2008).

relación entre ambas funciones sino también el hecho, imprescindible para la tarea epistemológica de la fenomenología, de la separabilidad y diferencia esencial entre ambas funciones y ámbitos.

Lo que Husserl intenta hacer en las *Investigaciones Lógicas* es establecer el fundamento lógico de las ciencias particulares mediante el esclarecimiento de las leyes universales del pensamiento científico en general, es decir, mediante una lógica pura. En este proyecto la función de los *Prolegómenos* consiste en el esclarecimiento lógico de una confusión, muy común tanto en la época de Husserl como en el presente, entre las leyes de una ciencia empírica como, por ejemplo, la psicología, y las leyes normativas, como las de la lógica, que toda ciencia presupone y, por lo tanto, no puede ella misma fundamentar y/o explicar. La confusión entre estos dos ámbitos de leyes lleva a confusiones perniciosas como las del psicologismo. Por ejemplo, el psicologismo confunde, al pretender reducir las leyes lógicas a leyes psicológicas, los actos del pensamiento con los contenidos objetivos de los mismos. Al colapsar el ámbito normativo de la lógica con el ámbito teórico de la psicología, el psicologismo pierde la posibilidad de juzgar lo que “debe ser” en virtud de la valoración teórica de “lo que es”. Es decir, el psicologismo imposibilita la función normativa-valorativa de la epistemología al colapsarla con la ciencia teórica de la psicología, y comente así el error de pensar que la psicología puede cumplir esta función normativa partiendo simplemente del ámbito y función teórica-ontológica de lo que *de hecho es el caso*. El psicologismo pretende decirnos *cómo debemos pensar*, que es la función de la lógica, basándose solamente en el ámbito empírico-psicológico que investiga *cómo de hecho pensamos*.

Así, Husserl comienza su primera gran obra de epistemología (o teoría del conocimiento) con una aclaración lógica del campo de objetos que son característicos de distintas investigaciones (la lógica y la psicología) y de las funciones que ha de tener dicha epistemología. El principal resultado de dicha aclaración es la identificación y demolición del

principal obstáculo para la epistemología: el psicologismo. El problema básico con el psicologismo, en palabras de Husserl, es que implica dos confusiones, la segunda peor que la primera:

Pero si se confunde la ley con el acto de juzgar, con el acto de conocer la misma, o sea, lo ideal con lo real, la ley aparece como una *potencia determinante* del curso de nuestro pensamiento. Con facilidad muy comprensible, añádase entonces una segunda confusión, la confusión entre *la ley como miembro del proceso causal* y *la ley como regla de este proceso*. (2001b, pág. 79; Hua 18/78)

El problema principal del naturalismo para la epistemología es que implica el psicologismo el cual confunde la regla lógico-normativa acerca de cómo *debemos* pensar con la descripción fáctica de cómo *de hecho* pensamos. Si, por ejemplo, aplicásemos estas tesis al naturalismo de Quine, nos daríamos cuenta de que éste confunde, cuando reduce la epistemología a la psicología,³⁹ la labor normativa de la epistemología, entendida en parte como lógica pura y en parte como esclarecimiento de los conceptos lógicos fundamentales, con la labor nomológico-descriptiva de la psicología⁴⁰:

If all we hope for is a reconstruction that links science to experience in explicit ways short of translation, then it would seem more sensible to settle for psychology. Better to discover how science is in fact developed and learned than to fabricate a fictitious structure to a similar effect. (Quine, 1997, pág. 21)

Al hacer esto, Quine comete el error categórico del psicologismo pues se olvida de que las leyes que deben regir todo pensamiento verdadero, que es lo que busca establecer la epistemología, no son leyes causales de la naturaleza sino leyes lógico-objetivas y “atemporales”. De otro modo, por ejemplo, ¿cómo explicar los errores de razonamiento? Si confundimos estos dos ámbitos, cada vez que alguien *de hecho* cometiese un error en el cálculo “ $5 + 7 = 12$ ” y pensase, por ejemplo, que $5 + 7 = 9$, tendríamos que concluir que este segundo

³⁹ La propuesta de la epistemología naturalista de Quine y su tesis principal, la tesis del reemplazo de la epistemología por la psicología, la veremos en detalle en el capítulo 3.

⁴⁰ “[Quine] is asking us to set aside the entire framework of justification-centered epistemology. That is what is new in Quine’s proposals. Quine is asking us to put in its place a purely descriptive, causal-nomological science of human cognition.” (Kim, 1997, pág. 40)

resultado también es correcto, ya que *de hecho* fue pensado por un cerebro, mente o sujeto guiado por las leyes causales de la psicología. Y en esto tenemos que darle la razón a Husserl: una cosa es el sentido objetivo del contenido de un acto de pensamiento (es decir, su *objeto*) y otra muy distinta es el acto de pensamiento mismo, en su sentido fáctico-causal, de ese objeto.

Entonces, si esto es así, ¿tenemos que abandonar nuestros intentos de naturalizar la fenomenología porque toda naturalización implica el psicologismo? No, por supuesto que no. Podemos, sin contradecirnos, plantear dos concepciones y funciones de la conciencia: una conciencia empírica que esté sujeta a las leyes naturales y otra trascendental que ejerza su rol constitutivo como condición de posibilidad de todo darse de sentido y cuya función sea garantizar la objetividad de los objetos ideales. ¿Pero no es esto precisamente lo que Husserl ha intentado hacer con su fenomenología: distinguir dos ámbitos, el empírico y el trascendental, y fundamentar al primero con el segundo? Es aquí donde nos percatamos del verdadero problema del psicologismo y de por qué este problema era tan central para Husserl. El psicologismo amenaza con confundir el rol de la subjetividad empírica con el de la subjetividad trascendental. Es en la distinción entre lo empírico-real y lo objetivo-ideal donde se fundamenta la distinción entre la subjetividad empírica y la trascendental. En particular, la distinción se fundamenta en la diferencia en sus roles. La subjetividad empírica está sometida a las leyes naturales que describe la ciencia natural y la subjetividad e intersubjetividad trascendental cumplen la función de constituir y fundamentar (normativamente) la naturaleza o mundo.

Partiendo de esta crítica husserliana al psicologismo se hace evidente que la epistemología naturalizada de Quine y, sobre todo, la tesis del reemplazo de la epistemología por la psicología, se autorrefuta en tanto que el propio ensayo de Quine “Naturalización de la epistemología” (2002, págs. 93-119; 1997) es un ensayo metateórico normativo que pretende persuadir a la comunidad de epistemólogos acerca de cómo *debemos* pensar sobre la

epistemología. Es decir, su trabajo epistemológico no es naturalista. Más precisamente, no es naturalizable. Y aunque la epistemología naturalizada *à la Quine* ha tendido a evadir este hecho, como vimos anteriormente en la introducción con los ejemplos de Chalmers y Dennett, no es difícil ver la contradicción de esta postura y, por tanto, la necesidad de mantener ambos roles, el empírico y el trascendental, para hacer epistemología. Pero todo esto ya lo veremos con mucho más detenimiento en el capítulo 3. Bástenos decir aquí que este es uno de los argumentos principales para descartar la propuesta de Quine y preferir la epistemología evolutiva trascendental de Kuhn—su *kantismo post-darwinista*—desde la tradición analítica.

Volviendo otra vez a la fenomenología, ya he establecido que lo que debe hacer una naturalización de la fenomenología es naturalizar precisamente el rol trascendental que cumple la subjetividad e intersubjetividad científica, de modo que ahora se presenta claramente uno de los problemas principales de todo proyecto de naturalización de la fenomenología, a saber, cómo sostener simultáneamente una posición trascendental y naturalista sin caer en el psicologismo. Este escollo se hace especialmente presente sobre todo cuando se tiene en cuenta que el naturalismo da por verdadera la teoría darwinista de la evolución. Por lo tanto, naturalizar el aspecto trascendental de la conciencia requiere pensar algo así como una *biología trascendental*, es decir, requiere de una comprensión de los organismos vivos o, al menos, de los organismos que poseen sistemas cognitivos, que nos permita asignarles roles trascendentales o, lo que es lo mismo, que les atribuya la capacidad de constituir mundos. Esto es así porque el naturalismo implica la creencia de que es posible transitar ininterrumpidamente el camino que va “de la ameba a Einstein”⁴¹ y, por lo tanto, según nuestro mejor conocimiento

⁴¹ “Al plantear así la situación pretendo describir cómo se desarrolla realmente el conocimiento. No es una metáfora, aunque sea obvio que se utilizan metáforas. La teoría del conocimiento que deseo proponer es una teoría del desarrollo del conocimiento en gran medida darwinista. De la ameba a Einstein, el desarrollo del conocimiento es siempre el mismo: intentamos resolver nuestros problemas, así como obtener, mediante un proceso de eliminación, algo que se aproxime a la adecuación en nuestras soluciones provisionales.” (Popper, 2001, pág. 241)

científico actual, implica ver los productos de la razón humana como productos de la evolución, es decir, como productos darwinistas de la selección natural. Pero para Husserl no había mejor ejemplo del absurdo del relativismo implícito en la postura psicologista que el darwinismo:

Recordemos la moderna teoría de la evolución según la cual el hombre se ha desarrollado en la lucha por la existencia merced a la selección natural; y, claro es, con el hombre, también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que le son propias, es decir, las formas lógicas. ¿No expresan, por lo tanto, las formas y leyes lógicas la peculiar índole contingente de la especie humana, que podría ser de otro modo y que será otra en el curso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, tan sólo *conocimiento humano*, ligado a las *formas intelectuales humanas*, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de las cosas en sí.

Pero inmediatamente resalta de nuevo un sinsentido: ¿siguen teniendo sentido los conocimientos con que opera tal opinión y las posibilidades mismas que considera, si las leyes lógicas son abandonadas en semejante relativismo? ¿Acaso la verdad de que hay tales o cuales posibilidades no supone implícitamente la validez absoluta del principio de no contradicción según el cual una verdad excluye la verdad de la proposición contradictoria? (Husserl, 1997b, pág. 30; Hua 2/21)

El psicologismo derivado de la teoría de la evolución implica una contradicción performativa. Con la forma que tiene su argumento, el psicologismo afirma lo opuesto de lo que nos dice con su contenido. Su contenido nos dice que el pensamiento humano y todos sus logros, incluidas las leyes de la lógica, son producto de procesos con valor adaptativo, es decir, de supervivencia y la reproducción, que son procesos contingentes de la historia particular de nuestra especie. Esto implica, al menos, la posibilidad de que, de haber sido otra nuestra historia filogenética, otras distintas pudieron haber sido también nuestras leyes lógicas. Es decir, que el darwinismo implica el relativismo lógico. Sin embargo, con su forma, que hace uso del principio de no contradicción y del principio del tercero excluido, nos dice que las leyes de la lógica son condición de posibilidad de cualquier teoría o juicio, también del propio darwinismo. Esta es la contradicción performativa que señalaba.

Aun cuando Husserl distingue entre dos tipos de relativismo que son productos de la teoría de la evolución, el relativismo individual y el relativismo específico (de la especie), ambos son igualmente descartados como perniciosos para la epistemología porque implican

una misma contradicción, a saber, que la tesis que dice que ninguna tesis es absolutamente verdadera, sino sólo relativamente verdadera (ya sea relativa al sujeto individual o a la especie (antropologismo)) se contradice por dos razones. Primero, porque afirma absolutamente que nada puede ser afirmado absolutamente, en cuyo caso el contenido de la afirmación contradice la verdad de la misma reproduciendo de este modo la llamada “paradoja del mentiroso”. Segundo, porque tal afirmación no toma o comprende adecuadamente el significado del concepto de verdad y el principio de no contradicción implícito en el mismo. Si afirmo que lo que una especie A (en este caso el *Homo sapiens sapiens*) estima como verdadero no es necesariamente verdadero para una especie B, estoy diciendo *que* un mismo contenido de juicio (objeto ideal) es simultáneamente verdadero y falso, lo que subvierte y desvaloriza el concepto mismo de verdad que se define por el principio de no contradicción (2001b, págs. 113-114; Hua 18/124ss). El problema, opina Husserl, es que la tesis del relativista que afirma esto depende, para su consideración seria, del principio de no contradicción como presupuesto. De no hacerlo, la enunciación misma, el acto de afirmar la tesis, sería ya un absurdo (contradicción performativa). En otras palabras, ¿a quién se dirige el relativista cuando afirma su tesis, y con qué propósito lo hace, si no es a un público a quien pretende persuadir de la verdad objetiva de su juicio relativista? En palabras de Dan Zahavi:

Thus, Husserl can argue that psychologism entails a self-refuting skepticism. To attempt a naturalistic and empiristic reduction of ideality to reality is to undermine the very possibility of any theory, including psychologism itself. (2003, p. 10)

De este modo, el argumento anti-naturalista lógico de Husserl constituye un gran obstáculo para el proyecto de la naturalización de la fenomenología porque pone en entredicho la posibilidad misma de toda teoría que pretenda presentarse como siendo verdadera. De este modo, Husserl desactiva el intento de establecer una epistemología naturalista mediante la distinción categórica entre realidad e idealidad y su corolario: la distinción entre la subjetividad

trascendental que hace teoría y la subjetividad empírica que está sometida a las leyes de las que habla la teoría.

Este argumento lógico de Husserl contra el naturalismo en epistemología toma la forma de un argumento trascendental: la distinción entre idealidad y realidad es condición de posibilidad de todo conocimiento y de toda ciencia. Irónicamente, para poder fundamentar racionalmente la ciencia natural, la fenomenología de Husserl tiene que asumir una postura anti-naturalista, lo que nos lleva a su segundo tipo de argumentos anti-naturalistas: los metodológicos.

1.2.1.2 Argumentos anti-naturalistas metodológicos

Indeed transcendental reduction is nothing more than an artificial operation of denaturalization of the pure lived experience which is spontaneously naturalized in so-called natural attitude. (Petitot, Varela, Pachoud, & Roy, 1999, pág. 39)

Establecida la diferencia *en principio* entre el ámbito empírico y el trascendental de investigación y establecida también la relación de fundamentación de uno en el otro, la crítica fenomenológica del conocimiento debía darse a la tarea de desarrollar paso por paso un método que, *de facto* y no solo en principio, nos llevase del uno al otro en la reconstrucción del conocimiento científico. Para hacer esto había que reenfocar el anti-naturalismo lógico en un anti-naturalismo metodológico:

Asimismo esto lleva consigo que, dentro del conjunto total de la crítica del conocimiento y de las disciplinas “críticas”, la filosofía *pura* tenga que prescindir de todo el trabajo intelectual realizado en las ciencias naturales y en la sabiduría y en los conocimientos naturales no organizados en ciencias; no le es lícito hacer de él ningún uso. (Husserl, 1997b, pág. 34; Hua 2/24)

En este estadio ya queda claro que el anti-naturalismo es un requisito metodológico de la tarea de la fundamentación que solo busca evitar la argumentación circular para así garantizar que la labor epistemológica no esté comprometida desde un principio con la influencia de aquel

conocimiento que se quiere fundamentar sobre bases racionales. Pero Husserl caracteriza la distinción entre el ámbito empírico y el trascendental como una distinción topológica:

La filosofía, repito, se encuentra en una *dimensión nueva*, y a esta nueva dimensión, por más que tenga—como ya indica el modo figurado de hablar—conexiones esenciales con las demás dimensiones antiguas, le corresponde un *método nuevo* (nuevo desde su fundamento mismo), que se contrapone al método “natural”. Quien niega esto no ha comprendido nada en absoluto del estrato de problemas propio de la crítica del conocimiento y, por tanto, no ha entendido tampoco qué quiere en realidad y qué debe ser la filosofía, ni qué le presta peculiaridad y derecho a existir frente a todo el conocimiento y la ciencia natural. (1997b, págs. 36; Hua 2/25-26)

Una vez planteado el ámbito de “problemas propio de la crítica del conocimiento” como una “*dimensión nueva*”, la labor de la fenomenología es ahora establecer un “*método nuevo*” que se contraponga al “método natural”.⁴² La fenomenología consistirá entonces en sentar las bases metodológicas para poder tener acceso a esta *nueva dimensión*: el ámbito trascendental. Este método consistirá en una depuración de la experiencia subjetiva del sujeto cognoscente.

Ahora haré una breve presentación del método fenomenológico, pues aun cuando esta tesis presupone que el lector está bien familiarizado con la metodología fenomenológica, es necesario dejar claras las razones por las cuales la metodología fenomenológica implica una actitud anti-naturalista en epistemología.

La condición de posibilidad que prepara el camino metodológico de esta depuración de la experiencia subjetiva del sujeto cognoscente en Husserl es la teoría de las actitudes. Husserl distingue, por un lado, la *actitud natural* en la que nos hayamos cotidianamente inmersos y desde la cual interpretamos el mundo que nos rodea de manera directa e ingenua, es decir, dando por sentado el sentido de “realidad objetiva” del mundo natural e interpretándonos a nosotros mismos como seres psicofísicos que habitan en él y que están sometidos, como partes

⁴² “...Husserl emphasizes, he is not interested in real causal conditions of possibility, but in ideal ones. That is, his aim is not to discover factual psychological or neurological conditions that have to be fulfilled if members of the *Homo sapiens sapiens* are in fact to attain knowledge, but to explore the abilities that any subject (regardless of its empirical or material constitution) has to be in possession of if it is to be capable of knowledge (Hua 18/119, 240).” (Zahavi, 2003, p. 11)

suyas, a sus leyes generales. Para lograr la tarea de fundamentación de las ciencias naturales el primer paso que da el método fenomenológico consiste en poner al mundo natural entre paréntesis. Esta maniobra metodológica conlleva la pretensión de neutralizar todas las teorías de la actitud natural de manera que el mundo que nos rodea quede *reducido* a su aparecer. Este fin se lograría como consecuencia de no hacer ningún uso de las posturas téticas, judicativas, que solemos sostener sobre el mismo ya sea que estas provengan de la ciencia natural o de otros ámbitos interpretativos ya estructurados y asentados de la realidad en nuestro entorno cultural. A esta primera reducción Husserl la denomina *epoché*, y consiste en suspender o no hacer uso teórico de nuestros juicios, asentados en nosotros por procesos culturales muy complejos, acerca de la realidad y acerca del estatus ontológico del mundo que nos rodea con el fin de prestar atención a lo que se presenta o se da a la conciencia del sujeto en tanto que fenómeno, en tanto que ahí presente ante nosotros. Quien logra hacer esto ha logrado salir de la actitud natural y ha entrado en la actitud fenomenológica. Una vez en ella, una vez efectuada la *epoché fenomenológica*, el sujeto cognoscente se encuentra ante un nuevo mundo: un mundo de fenómenos. Estos fenómenos no consisten en meros datos de los sentidos. En la *epoché* no se trata de una negación o cancelación del aspecto “objetual” o parcelado del aparecer del mundo, sino de no añadir a la experiencia del mundo nada que no esté ya presente en ella. Al encontrarme ante una silla en actitud fenomenológica la silla no desaparece y deja de estar frente a mis ojos sino que la veo solo como esto: “una silla”. Es decir, el objeto frente a mí se me da como teniendo el sentido “silla”, pero me abstengo de atribuirle una realidad supra fenoménica o trascendente. No veo una silla de tal o cual material que a su vez está compuesta de átomos cuyo comportamiento está regido por las leyes de la física cuántica, sino que simple y llanamente veo un objeto, una parcela de mi campo visual, cuyo sentido se me da como “silla”. De este modo y bajo esta nueva actitud el fenomenólogo puede concentrarse en aquello que se presenta y, particularmente, en el *cómo* se presenta. Al hacer esto notamos que usualmente

estamos volcados hacia los objetos de nuestro entorno de manera interesada con diversos grados de atención. A este interés o direccionalidad de la conciencia hacia un objeto Husserl le llama, siguiendo a Brentano, *intencionalidad*. Dicho de otro modo, toda conciencia es conciencia de *algo*. Percatarse de la estructura intencional de todo presentarse, de toda conciencia, lleva a Husserl a distinguir entre contenido y acto de conciencia, entre el *qué* y el *cómo* del darse de un fenómeno. Volvamos a mi ejemplo de la silla. Mediante un análisis de la estructura intencional de la conciencia me percaté de que, incluso después de haber efectuado la *epoché* fenomenológica, la silla se me sigue dando o presentando como “silla”, es decir, me doy cuenta de que estoy intencionalmente interesado en ese objeto en tanto que objeto que sirve para sentarse. Sin embargo, basta cambiar mi mirada o mi interés para poder ver la “misma” silla como banco o como escalera para alcanzar un lugar alto, o como objeto estético, si es que se trata de una silla de diseñador, etc. De este modo surge en Husserl el concepto de *objeto intencional* o *nóema*. El objeto intencional se revela de esta manera como el *contenido* de un acto *intencional* de conciencia. Por ejemplo, un cuchillo puede dárseme como herramienta de cocina, como arma o como abrecartas. Dependiendo de mi interés práctico o teórico por el objeto este se me da, cobra su sentido, de manera distinta y co-implica, junto a su modo de darse, toda una serie de prácticas distintas. Por ejemplo, si se me da el cuchillo como herramienta de cocina, aparece, como parte del sentido de este *nóema*, toda una serie de posibles acciones como, por ejemplo, cortar, untar, rebanar, picar que son relativas a mi interés por cocinar. Lo mismo ocurre con los demás sentidos o actos intencionales con los que puedo volcarme interesadamente sobre el objeto. Este tipo de análisis también me permite, mediante el uso de lo que Husserl llama la *variación libre* (o variación eidética), explorar las tipologías de objetos y de regiones de objetos (ontologías regionales) y sus estructuras invariantes. Por ejemplo, si varío mentalmente, mediante un ejercicio de mi libertad consciente imaginativa, la forma, el color, la longitud, el peso, o el filo del cuchillo, este sigue siendo un “cuchillo”, es

decir, el *nóema* no es alterado. Si, por el contrario, le elimino la navaja o el mango este deja de ser un “cuchillo”. De esta manera me percató de que en cualquier vivencia se dan *elementos ingredientes* (o accidentales) y elementos eidéticos necesarios para que la vivencia sea la vivencia que es y no otra. A este tipo de análisis Husserl le llama “reducción eidética”. También se debe destacar que el análisis que hice sobre el cuchillo también se puede hacer sobre categorías más abstractas de objetos como, por ejemplo, la categoría o el *eídos* generalísimo que podemos denominar *objeto en general*. Mediante el análisis eidético que ya hemos hecho aquí podemos concluir que a todo objeto le pertenecen, eidéticamente, momentos ingredientes y momentos eidéticos de modo que a cualquier objeto le corresponde, en tanto que objeto, un *eídos* o un “qué” (¿qué tipo de objeto es?) y un “cómo” (¿qué características particulares tiene?), y esta correspondencia es invariable, o sea, es una *estructura a priori* de todo objeto.

Una vez Husserl distingue claramente en el interior de la reducción fenomenológica entre el acto y el objeto intencional (*nóema*) y entre los momentos ingredientes y los momentos eidéticos de una vivencia tenemos ya los elementos mínimos necesarios para comenzar a ejercer la reducción trascendental que es la piedra angular del método fenomenológico trascendental sin la cual los anteriores ejercicios carecen de racionalidad y fundamentación.

Si, entonces, volcamos nuestra mirada intencional sobre el *cómo* de todo presentarse, encontraremos que, después de haber ejercido la reducción fenomenológica, nos hallamos, en las vivencias de tipo perceptivo-sensorial, ante un campo inmanente de sensaciones (visuales, auditivas, táctiles, térmicas, propioceptivas, etc.)⁴³. Es decir, que en la medida en que hemos reducido todo a fenómeno, a su mero presentarse, atendiendo solo a lo que realmente se me presenta como estando ahí presente ante mi conciencia, me percató de que es sobre este presentarse *inmanente* sobre lo que se fundamenta toda adscripción de sentido *trascendente*

⁴³ Esto también incluye apercepciones como la rememoración, la imaginación, la contemplación mental de objetos ideales, entre otras modos del darse originario, pero por razones de espacio me limitaré aquí a discutir la percepción sensorial.

que pueda atribuírsele a dichos fenómenos. A estos datos inmanentes de la percepción Husserl les llama *originarios*. De estos datos originarios Husserl deriva *el principio de todos los principios*:

...que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. (Husserl, 1993, pág. 58; Hua 3/52)

A diferencia, por ejemplo, del método cartesiano donde se duda de la totalidad de lo ente y de los datos de los sentidos y solo se afirma la indubitabilidad del *cogito*, en la fenomenología, una vez hechas las reducciones, se descubre un plano de datos originarios acerca de los cuales carece de sentido dudar, pues, demosle la interpretación o el carácter intencional que le demos a dichos datos, indudablemente existe un plano originario de datos de la intuición sobre la base de los cuales se fundamenta y es motivada cualquier mirada intencional del objeto.

Ahora bien, tan pronto como decimos esto aparece otra correlación: la correlación *sujeto ↔ mundo*. En la medida en que tenemos que admitir *el principio de todos los principios*, pero también tenemos que admitir que este plano de datos originarios no se da él mismo primariamente en la actitud natural, es decir, que no se me da automáticamente, sino que debe ser descubierto mediante las reducciones, tenemos que admitir que el mundo se me da, en la percepción cotidiana, como poblado de objetos (que ahora caracterizo de intencionales) y que, por tanto, hay otro elemento de la percepción que siempre *trasciende* lo que allí se presenta inmanente y originariamente. Por lo tanto, descubrimos que hay un aspecto eidético en la percepción que está tan presente en ella como los datos originarios y que, sin embargo, no le podemos atribuir a este plano inmanente. Esto lleva la mirada reflexiva a percatarse de lo que Husserl llama aspecto *noético* de la percepción; la correlación *noético→noemática* (o la relación *nóesis→nóema*). Al analizar un objeto intencional (*nóema*) y separar del mismo los

momentos originarios de los que no lo son, nos damos cuenta de que un mismo fundamento originario puede servir de base a varios *nóemas* distintos. Por ejemplo, si cuando estoy sentado en mi casa trabajando en el ordenador escucho un ruido fuerte (dato originario), este se me puede dar como proviniendo del interior de mi casa, en cuyo caso me pararé a ver si se trata de uno de mis hijos que se ha accidentado. Si, por el contrario, el “mismo” contenido originario se me da como proviniendo del exterior de mi casa, puede que lo interprete como un accidente vehicular, como un disparo, etcétera, en cuyo caso actuaré de la manera correspondiente a cada *nóema* distinto. Este modo del darse intencional del objeto apunta a un acto intencional, la *noésis*, que es el que dirige, forma o constituye al ingrediente originario en un *nóema* particular y no en otro. Este aspecto noético apunta, a su vez, o implica una subjetividad responsable de dicho acto la cual es responsable de la riqueza trascendente del mundo noemático que nos rodea y que nos motiva a la acción. Lo que se descubre de este modo es *la subjetividad trascendental* o la correlación (Ego)noésis→*nóema*⁴⁴. Esta subjetividad, sin embargo, no se corresponde con la subjetividad empírica debido a que nos encontramos aun ejerciendo la reducción fenomenológica que pone entre paréntesis la interpretación psicofísica de nosotros mismos. Por lo tanto, este aspecto noético de la percepción no puede ser atribuido a contenidos mentales o a las leyes de la psicología, sino que pertenecen a una *dimensión nueva*: al ámbito trascendental. Y es finalmente en este ámbito donde llegamos al descubrimiento principal de la fenomenología trascendental husserliana: el mundo como correlato intencional de la conciencia trascendental. Es decir, el mundo en su riqueza trascendente no es un dato o un ámbito ontológico objetivamente pre-dado en todas sus determinaciones, sino un logro constitutivo de la conciencia trascendental. El mundo consiste en una multiplicidad de modos de volcarse intencionalmente sobre un sustrato de datos inmanentes originarios⁴⁵.

⁴⁴ Saco este esquema de (Ihde, 1986b, pág. 50)

⁴⁵ Los modos de este volcarse y su relación con el cuerpo y las cinestésias los veremos en el capítulo 2.

De esta perspectiva trascendental, la tarea epistemológica de fundamentación del conocimiento se lanza sobre los modos del darse del sentido de las objetividades que nos rodean. Esta tarea, a su vez, requiere de *análisis estáticos* (análisis de objetos presentes en los que no se toma en consideración el factor *tiempo*), *genéticos* (análisis sobre el origen del sentido de ciertos objetos en la vida del sujeto) y, finalmente, *generativos* (que toman en consideración el origen intersubjetivo y la sedimentación histórica e intergeneracional del sentido que tiene ese objeto).

Se hace evidente que en la efectuación de todos estos pasos metodológicos, los resultados de las ciencias naturales son tomados como logros o rendimientos (*Leistungen*) de la conciencia trascendental y, finalmente, de la intersubjetividad trascendental. Es decir, que son objetividades que tienen que ser explicadas y no recursos explicativos a nuestra disposición en la tarea epistemológica tal y como, sin embargo, propone hacer el naturalismo. Ver la ciencia desde esta perspectiva, como logro y no como afirmaciones sobre el mundo o como verdades admitidas de antemano, requiere de una transformación de la mirada que tiene por definición que presentarse como no-naturalista. En palabras de Dan Zahavi:

To phrase it differently, if we are to examine in a non prejudicial manner what ideality or reality is, we need to pay attention to experiential givenness. But in order to do so it will also be necessary to undertake an investigation of consciousness, since it is only in, or rather for, consciousness that something can appear. Thus, if we wish to clarify the true status of ideal logical principles or real physical objects we have to turn toward the subjectivity that experiences these principles and objects, for it is only there that they show themselves as what they are (Hua 19/9-13, 3/111, 3/53). Consequently, the answer to the fundamental questions that we find in epistemology and in the theory of science calls for an “unnatural” change of interest. Instead of paying attention to the objects, we must reflect on, thematize, and analyze the acts of consciousness. It is only in this way that we will be able to reach an understanding of the relation between the act of knowing and the object of knowledge (Hua 19/14). (Zahavi, 2003, p. 12)

Parecería, sin embargo, que al recurrir a la subjetividad como fundamento de las objetividades e idealidades de las ciencias empíricas, recaemos inadvertidamente en el psicologismo, pues nuevamente estamos haciendo que las leyes lógicas sean dependientes de la subjetividad. Parecería, pues, que caemos en el mismo relativismo que se auto-refuta del que

queríamos salir con el método fenomenológico. Pero, como Zahavi nos recuerda, este no es el caso.

This return to subjectivity is not a relapse back into psychologism, however. First of all, there is no attempt to *reduce* the object to the acts, but only an attempt to understand the object in *relation* or *correlation* to the acts. Secondly, Husserl wants to *understand* and *describe* the *a priori* structure of these acts. He is not interested in a naturalistic *explanation* that seeks to uncover their biological genesis or neurological basis. (Zahavi, 2003, p. 13)

Lo que garantiza que no se caiga nuevamente en el psicologismo es precisamente que, mediante el método fenomenológico de las reducciones, hemos alcanzado el ámbito trascendental que nada tiene que ver con el ámbito nomológico-causal de las ciencias naturales. Esta situación nos lleva al tercer tipo de argumentos anti-naturalistas: los ontológicos.

1.2.1.3 Argumentos anti-naturalistas ontológicos

Una “cosa” en tanto que correlato no es una *cosa*, y de ahí las comillas. El tema es, pues, **totalmente distinto**, por más que algunas relaciones esenciales corran entre ambos lados. (Husserl, 2000, pág. 98; Hua 5/85) [mis negrillas]

En la medida en que después de realizar las reducciones fenomenológicas surge toda la esfera de la subjetividad trascendental que revela un “nuevo mundo” (MacDonald, p. 5ss) pero reducido ahora a fenómeno, a correlato noético-noemático de la subjetividad trascendental, se plantea la necesidad de distinguir entre dos mundos: el natural y el trascendental, entre un mundo que comporta una ontología material en la cual se subsuma la totalidad de lo ente entendido desde la actitud natural y otro mundo que constituya el substrato último pre-teorético sobre el cual se monta toda otra interpretación posible del mundo. Este segundo ámbito ontológico, según Husserl, no pertenece ni coincide con el primero: el *nóema* no es el objeto real aunque coincida con él. Es decir; el mundo, como correlato intencional, no es equivalente al mundo de la actitud científico-natural. Se crea así un dualismo de “sustancias” producto del

dualismo del método —el de la ciencia natural y el fenomenológico—, a pesar de la intención expresa de Husserl:

Pero si intentamos separar en *esta* forma el objeto real (en el caso de la percepción externa, la cosa percibida de la naturaleza) y el objeto intencional, e introducir como ingrediente en la vivencia este último, en cuanto “inmanente” a la percepción, caemos en la dificultad de hallarse ahora frente a frente *dos* realidades, en sentido estricto, mientras que, sin embargo, sólo con *una* nos encontramos y sólo una es posible. (Husserl, 1993, pág. 218; Hua 3/224)

Aun cuando Husserl aclara que, debido a la reducción y mientras nos mantengamos ejecutándola, no podemos hablar de *dos* mundos, pues al único mundo al que tenemos acceso en la reducción es al mundo noemático como correlato de las vivencias intencionales, es obvio que la meta de la epistemología moderna, incluida la de la fenomenología, sigue siendo la unidad de la ciencia, aunque esta unidad, en el caso de la fenomenología husserliana, no pueden entenderse de manera reduccionista como lo era para positivismo lógico, sino más bien como un retrotraer las ciencias particulares y su esclarecimiento sistemático a la fenomenología. Si este es el caso, entonces, o bien debe llegar un momento en la aplicación metodológica de las reducciones en el cual el *nóema* y el objeto real coincidan, o acabamos teniendo dos mundos distintos, por más que estos guarden relaciones esenciales entre sí. Es decir, si la meta de la epistemología era la fundamentación del conocimiento y el método utilizado para dicha fundamentación genera o descubre un ámbito, un mundo nuevo de objetos y vivencias en base a los cuales explicaremos el viejo mundo de objetividades ingenuas de la actitud natural y de la ciencia, entonces debe llegar un momento en la puesta en práctica de este método en el que el *nóema* “árbol”, por ejemplo, explique y fundamente el objeto *árbol* sin comillas y, por lo tanto, este último efectivamente habría quedado reducido al primero quedándonos sólo con *un solo objeto*, el objeto intencional como objeto único, como objeto verdadero y existente. De no ser este el caso nos quedaríamos con dos objetos y dos mundos, ambos reales pero irreducibles entre sí: uno epistemológico y otro ontológico.

Husserl parece titubear sobre esta consecuencia a lo largo de sus escritos. Al menos no parece haber captado que, cuando distingue los ámbitos epistemológicos y ontológicos como lo hace, no parece haber establecido una ruta clara para su reunificación.⁴⁶ Por ejemplo, en *Ideas III* dice lo siguiente:

En tanto que fenomenólogos también ejecutamos posiciones, tomamos actualmente posición teórica, pero estas operaciones se dirigen exclusivamente a vivencias y correlatos de vivencias. En la ontología, por el contrario, ejecutamos posiciones actuales, que están dirigidas, no a los correlatos y objetos entre comillas, sino a los objetos sin más. (2000, pág. 102; Hua 5/88)

Husserl no parece percatarse del hecho de que una vez escapamos de la ingenuidad de la actitud natural, no podemos ya nunca regresar a ella y seguir siendo epistemólogos fenomenológicos. Por lo tanto, debe ser posible, desde las reducciones fenomenológicas, absorber y reducir completamente el mundo de objetos “sin más” (v.g., sin comillas) de las ontologías de las ciencias naturales al mundo noético-noemático trascendental, puesto que no lograr esto nos condenaría a admitir dos mundos distintos compuestos de dos sustancias distintas. De esta manera, el dualismo epistémico-ontológico que surge en el interior del discurso epistemológico de la fenomenología, es decir, la distinción epistémico-ontológica que es producto del meditar epistemológico y que es generada por la correcta aplicación del método fenomenológico, se transforma en un dualismo epistémico-ontológico real o externo al discurso fenomenológico⁴⁷ que distingue entre el mundo epistemológico de la fenomenología (el mundo noético-noemático del ámbito trascendental), mundo en el que habita el sujeto trascendental, y

⁴⁶ Esta tensión solo parece resolverse en *La Crisis* con el intento de establecer una ontología del mundo-de-la-vida. Debido al enfoque histórico (genético y generativo) de esta obra parece haber transiciones continuas entre estos ámbitos pero esto solo se hace evidente desde un enfoque naturalizado de la fenomenología, como veremos en los capítulos 2 y 5. En *La Crisis*, aunque esto también ocurría a lo largo de la obra anterior de Husserl, hay una pluralidad de posibles miradas fenomenológicas que ponen en juego distintas capas de sentido del mundo-de-la-vida, y es precisamente esta libertad pragmática de la mirada filosófica lo que nos llevará a plantear un tránsito continuo entre el ámbito trascendental y el natural. Ver el §51 de (Husserl, 1991, págs. 183-184; Hua 6/177) y el capítulo 9, §4 de (Bernet, Kern, & Marbach, 1993, pág. 226ss).

⁴⁷ Ver capítulo tres sección 3.2.4 “El colapso de la distinción epistemología-ontología y sus problemas” donde hago la distinción entre la versión internalista y externalista del dualismo epistemología-ontología.

el mundo ontológico (de objetos sin comillas, “objetos sin más”) de las ciencias naturales, mundo en el que habita el sujeto empírico.

Este problema de la duplicidad de mundos producto de la efectuación de las reducciones no suele aparecer en la literatura debido a que percatarse de él requiere de una comprensión cabal del proyecto husserliano, comprensión que muchas veces el propio Husserl no parece haber tenido en muchos de sus textos. Las consecuencias cabales del método y de la radical transformación de la mirada y del mundo que efectúan las reducciones solo se comienza a ver en dos textos fundamentales: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (en adelante *La Crisis*) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (en adelante *Ideas II*). No es hasta *La Crisis* donde Husserl se plantea la necesidad de establecer una ontología fundamental del *mundo-de-la-vida*, ontología que viene a resolver, mediante la absorción y reducción total del mundo natural al *mundo-de-la-vida*, esta laguna del método fenomenológico, esta consecuencia no-intencionada de la fenomenología de duplicar el mundo al interior de la actitud epistemológica.

Y no es hasta las meditaciones en torno a la motricidad, la motivación, las cinestesis y el cuerpo vivido en *Ideas II*, donde Husserl se plantea lo *real* como el mundo práctico-intencional en el que no hay espacio para un segundo mundo natural, pues el mundo natural es siempre ya un mundo intencional.⁴⁸ De este modo, la caracterización noético-noemática del mundo no es solo una herramienta epistemológica que no toca el mundo, sino la transformación radical y la descripción factual del único mundo: *el-mundo-de-la-vida*.

⁴⁸ Todo esto se verá en detalle en el capítulo 2 y 5. Baste aquí saber que estas dos piezas son las principales claves para armar el rompecabezas del proyecto de la naturalización de la fenomenología trascendental y esta absorción del mundo natural por el mundo fenomenológico es a lo que me refiero con la expresión *fenomenologización de la naturaleza*.

Pero hasta que no se dé cuenta de esta reducción radical del mundo natural al mundo fenomenológico-intencional y se siga interpretando a la fenomenología solo como un método de aclaración y “fundamentación” al servicio de una teoría del conocimiento, de una *mathesis universalis*, la aplicación del método fenomenológico seguirá implicando una duplicidad de mundos y de “sustancias”, una doble ontología.

Resulta irónico que el resultado del intento de la fundamentación de las ciencias y, por tanto, del proyecto epistemológico husserliano de aclarar y fundamentar el proyecto de la unidad de la ciencia mediante una *mathesis universalis*, sea la creación de un dualismo de sustancias que imposibilita por principio dicha unidad. En última instancia, lo que genera el problema de este dualismo es la insistencia de Husserl en que la subjetividad trascendental, producto de la epoché y de la reducción trascendental, no es parte del mundo:

Ese yo y la vida del yo que me queda necesariamente en virtud de tal *epoché*, no es un trozo del mundo. (1997c, p. 35; Hua 1/64)

Y continúa:

Hay que advertir, a este respecto, que, así como el yo reducido no es ningún objeto del mundo, a la inversa, tampoco el mundo ni ninguno objeto del mundo son trozos de mi yo. (1997c, p. 36; Hua 1/65)

La motivación de Husserl es obvia. Esta postura radical prohíbe por principio que caigamos de nuevo en el psicologismo, dado que prohíbe una interpretación idealista tradicional que interpreta al mundo como contenido “interno” de la subjetividad (algo interno de la “mente”, por ejemplo) y, por tanto, como contenido psicológico de un sujeto que no deja de ser parte del mundo natural. Metodológicamente, Husserl tiene razón pues, desde una perspectiva estática,⁴⁹ tenemos que hacer esta distinción entre el ámbito trascendental y el

⁴⁹ Como veremos más adelante, es sólo desde una perspectiva estática que tiene sentido esta distinción metodológica. Pero desde la perspectiva de la fenomenología genética (que toma en cuenta la temporalidad de la vida del sujeto) y generativa (que toma en cuenta la constitución histórico-generacional del sentido de nuestras objetividades) se hace muy difícil sostenerla.

natural y, por tanto, entre un sujeto trascendental y uno empírico, si es que queremos llevar a cabo la reducción fenomenológico-trascendental. Esto también es cierto si queremos distinguir nítidamente, como lo hace Husserl, entre ciencias de esencias y ciencias de hechos, tal y como nos recuerda González-Castán:

El principio que rige las relaciones entre las ciencias empíricas y las ciencias eidéticas es que éstas anteceden necesariamente a aquéllas (Husserl 1952, 42). El no naturalismo de la fenomenología se manifiesta claramente en la posibilidad de erigir una psicología racional, una psicología que, a partir de la descripción de las vivencias intencionales concretas, ofrezca rasgos característicos insuprimibles de todas las vivencias intencionales. Esto es un *a priori* ontológico. Si la geometría no es una disciplina natural, sino una disciplina *a priori* de la naturaleza, la fenomenología no es una disciplina natural, sino una disciplina *a priori* de la psicología. (1999, p. 388)

Es evidente, después de haber hecho esta distinción entre ciencias de esencias y ciencias de hechos, que se trata de una distinción interna a la epistemología: se establecen en ella dos ámbitos ontológicos distintos. Ahora bien, el problema regresa en la forma de la incapacidad de reunificar estos ámbitos de manera convincente, ya que Husserl parece sostener que las adquisiciones del fenomenólogo son irreversibles, aunque no incorregibles. Es decir, que la transformación de la mirada por parte del fenomenólogo es permanente y no un gesto temporal producto de una actitud metodológica (Husserl, 1991, págs. 158-159; Hua 6/153).⁵⁰ Por tanto, no queda claro cómo se resuelve la unidad de ambos ámbitos luego de la reducción, ya que es obvio que, para Husserl, el ámbito del ser de la actitud natural no desaparece en la reducción, sino que se trata de un ámbito paralelo:

En la fenomenología de la conciencia de las *cosas*, la cuestión no es cómo SON en general las *cosas*, qué predicados les convienen verdaderamente en cuanto tales; sino cómo es la conciencia de las *cosas*, qué especies de conciencia de *cosas* deben distinguirse, en qué manera y con qué correlatos una *cosa* se exhibe como tal en la conciencia y se “documenta” en ella. [...] Una “*cosa*” en tanto que correlato no es una *cosa*, y de ahí las comillas. El tema es, pues, **totalmente distinto**, por más que algunas relaciones esenciales corran entre ambos lados.” (Husserl, 2000, págs. 97-98; Hua 5/84-85) [mis negrillas]

⁵⁰ “Evidentemente—y esto también hay que tenerlo presente—la epojé presente, la «trascendental», está pensada como una actitud habitual por la que nos decidimos de una vez por todas. Así pues, en modo alguno es un acto pasajero y que en las repeticiones permanece azaroso y particularizado.” (Husserl, 1991, págs. 158-159; Hua 6/153)

Podríamos decir que este tipo de argumento anti-naturalista ontológico es una consecuencia no intencionada del método fenomenológico y no un argumento esgrimido por el propio Husserl. Aun así, constituye uno de los obstáculos principales al proyecto de naturalización de la fenomenología, pues se interpone a las tesis continuistas⁵¹ del mismo.

1.3 Formas de superar las objeciones de Husserl al naturalismo

This further specification throws light on an additional feature of the sort of phenomenology needed to close the gap: it should be a naturalized or naturalistic one in the minimal sense of not being committed to a dualistic kind of ontology. (Petitot, Varela, Pachoud, & Roy, 1999, pág. 19)

Para contra-argumentar los argumentos anti-naturalistas de Husserl, con la esperanza de proponer un proyecto de naturalización de la fenomenología que no esté muerto desde un comienzo, tenemos que determinar la raíz común de los mismos. Tenemos que buscar en qué lugar logramos identificar alguna debilidad, sobre qué premisas se fundamentan los tres tipos principales de argumentos anti-naturalistas de Husserl. Analizando sus argumentos lógicos, metodológicos y ontológicos se puede observar que los mismos presuponen de manera no cuestionada tres premisas: 1) la irrevisabilidad de la lógica, 2) la unidireccionalidad metodológica de la relación de fundamentación y 3) la posibilidad de establecer clara y distintamente la diferencia entre la subjetividad empírica y la trascendental, respectivamente. Irónicamente, esto lleva a la fenomenología a presuponer dos postulados que atentan contra las propias metas epistemológicas de la fenomenología: a) el dualismo de sustancias que atenta contra el ideal de unidad del conocimiento y de la ciencia; y b) la imposibilidad de la incorporación de los aspectos subjetivos de la experiencia consciente al aparato nomológico-

⁵¹ Me refiero a la continuidad entre la filosofía y la ciencia, la continuidad entre la epistemología y la ontología, y la continuidad entre la subjetividad trascendental y la empírica.

causal y teórico de las ciencias, lo cual atenta nuevamente contra la meta final de la fundamentación: la creación de un discurso epistémico continuo que vaya desde los fundamentos filosófico-trascendentales hasta el establecimiento, luego de su fundamentación, de la verdad o, al menos, validez justificada, de nuestro conocimiento científico.

1.3.1 Argumentos contra las tres premisas sobre las cuales se fundamentan las objeciones de Husserl al naturalismo

[Y]a que la destrucción de los fundamentos necesariamente arrastra consigo todo el resto del edificio, atacaré, por lo pronto, los principios sobre los cuales se apoyan ~~mis~~ [sus] antiguas opiniones.” (Descartes, 1991, pág. 26; AT 7 18) [mis corchetes y tachaduras]

Tenemos ahora ante nosotros la tarea de contra-argumentar las tesis de Husserl, si es que el proyecto de la naturalización de la fenomenología trascendental ha de salir a flote. Debe quedar claro que no requerimos para ello argumentos irrefutables e indubitables, algo raras veces alcanzado en filosofía. Lo único que hace falta es un gesto modesto que genere duda razonable acerca de las premisas sobre las que se fundamentan los argumentos anti-naturalistas de Husserl. Una duda escéptica de espíritu cartesiano sería suficiente:

Pero no será necesario para cumplir este propósito probar que todas ellas son falsas, cosa que quizá jamás lograra llevar a cabo; pero—puesto que la razón me convence, por lo pronto, de que a las cosas que no son enteramente ciertas e indudables debo negarles crédito con tanto cuidado como a aquellas que parecen manifiestamente falsas—bastará el menor motivo de duda que yo encuentre para hacer que las rechace a todas. (Descartes, 1991, pág. 26; AT 7 18)

Paso entonces a vincular los distintos tipos de argumentos anti-naturalistas de Husserl con las premisas sobre las cuales se fundamentan y a sembrar duda plausible sobre la validez de dichas premisas.

1.3.1.1 La irrevisabilidad de la lógica

[L]a misma pluralidad de los sistemas lógicos habla contra nuestra posesión de una capacidad infalible para averiguar las verdades de la lógica. (Haack, 1991, p. 261)

Los argumentos de Husserl contra el psicologismo, es decir, los argumentos lógicos, se fundamentan sobre la premisa de la irrevisabilidad de la lógica en la medida que, ante el relativismo lógico propuesto por el psicologismo (ya sea individual o específico), Husserl parece contentarse con la mera observación de que el argumento psicologista, así como cualquier otro argumento o teoría en general, requiere, para la coherencia de su sentido como “juicio que se pretende a sí mismo verdadero”, de la lógica, en particular, del principio de no contradicción. El argumento de Husserl depende de una suerte de platonismo con relación a la lógica. Es decir, que solo si aceptamos su premisa, no discutida, de que las leyes (o principios) de la lógica son verdaderas *a priori* y, por tanto, irrevisables e infalibles en principio, entonces se sigue que el psicologismo necesariamente se auto-refuta. Este es el caso porque la prueba principal de Husserl contra el psicologismo es que, en tanto que teoría que afirma “que las leyes de la lógica son leyes psicológicas”, esta misma teoría depende, para su sentido pleno como afirmación teórica que se pretende verdadera, de la validez *a priori* (previa a todo conocimiento empírico) del principio de no contradicción. De modo que solo tenemos que encontrar razones para dudar de la irrevisabilidad *a priori* de la lógica para que se venga abajo el argumento contra el psicologismo. De lo anterior no debe seguirse, sin embargo, que ignoremos los problemas del psicologismo *naïve*, es decir, que debamos o queramos deshacernos de la distinción entre lo ideal y lo real. Solo hace falta que podamos, de alguna manera, hacer compatible el que la lógica sea un producto de la mente humana (en el sentido del desarrollo filogenético de las interacciones del sistema nervioso de nuestra especie con su entorno) con el hecho de que la lógica produzca sistemas consistentes de reglas objetivas de pensamiento. Tampoco se sigue de esto que hayamos o debamos confundir las leyes lógicas con las leyes

nomológico-causales de la biología o de la psicología. Por último, debe quedar claro que en Husserl, en particular en el apéndice VI de *La Crisis* titulado “El origen de la geometría”, las matemáticas, la geometría y la lógica tienen su origen en prácticas concretas de individuos concretos. Ahora bien, una vez alcanzado el sentido objetivo ideal del *objeto ideal* particular, trátase de un triángulo, una ecuación o una ley lógica, este aparece como auto-evidente, y esta auto-evidencia puede, entonces, ser transmitida mediante el lenguaje para así poder ser reactivada una y otra vez en su sentido y evidencia originarios. En este sentido, las verdades matemáticas y lógicas son verdades *sintéticas a priori*. Lo importante es ver que en Husserl no es incompatible la validez atemporal del sentido de las idealidades (su irrevisabilidad, en tanto que verdaderas para todo tiempo y para cualquier persona)⁵² con su origen histórico en las prácticas del mundo-de-la-vida.

Para refutar la tesis de la irrevisabilidad de la lógica recurriré a una estrategia kuhniana. Presentaré un argumento basado en la evidencia histórica del falibilismo de nuestro conocimiento, es decir, recurriré a la evidencia del cambio conceptual en distintas áreas del saber, tales como el desarrollo de las geometrías no-euclidianas a finales del siglo diecinueve, como evidencia de la posibilidad de que lo que en el presente parece a todas luces como conocimiento auto-evidente y bien fundado podría en el futuro convertirse en conocimiento relativo a un paradigma epistémico e histórico particular.

⁵² En esto consiste el platonismo de Husserl, aunque sea un platonismo atípico con respecto al origen histórico de los objetos ideales. Ver, por ejemplo, el siguiente pasaje: “Es una convicción general que la geometría, con todas sus verdades, es válida con generalidad incondicionada para todos los hombres, todo el tiempo, todos los pueblos, y no meramente los fácticos, sino para todos los imaginables. Los presupuestos de principio de esta convicción nunca han sido explorados, pues nunca se han cuestionado seriamente. Pero también ha quedado claro para nosotros que todo establecimiento de un hecho histórico que reclama objetividad incondicionada igualmente presupone este invariable o absoluto a priori. Sólo a través de la revelación de este a priori puede haber una ciencia a priori que se extienda más allá de toda facticidad histórica, todos los mundos históricos circundantes, pueblos, épocas, civilizaciones; sólo de esta manera puede aparecer una ciencia como *aeterna veritas*. Únicamente sobre este fundamento se basa la capacidad sagrada de preguntar retroactivamente [*Rückfragen*] de la temporalmente agotada evidencia de una ciencia a la evidencia originaria.” (Husserl, 1999, pág. 377; Hua 6/385) [mi traducción y mis corchetes]. Sobre el platonismo lógico en Husserl ver (Ortiz-Hill & Rosado-Haddock, 2003) sobre todo los capítulos 11 (“To Be a Fregean or To Be a Husserlian: That is the Question for Platonists”), 12 (“Husserl’s Epistemology of Mathematics and the Foundation of Platonism in Mathematics”) y 15 (“On Anti-Platonism and Its Dogmas”).

Son las grandes transformaciones conceptuales de finales del siglo diecinueve y principios del veinte en la geometría, en la lógica, en la física y en la biología las que nos deben servir siempre de guía, o al menos de freno, a los excesos de optimismo con relación al estado del nuestro conocimiento presente. El concepto mismo de cambio conceptual, como se ha manejado en la filosofía de la ciencia post-kuhniana, implica la posibilidad de una reconfiguración del “espacio de posibilidades intelectuales”⁵³ de tal modo que, algo impensable antes del cambio, se torna no solo pensable sino evidente luego del mismo. El desarrollo de las geometrías no-euclidianas mediante la alteración del quinto postulado de Euclides (el postulado de las paralelas), por ejemplo, tuvo como consecuencia no intencionada, entre otras, la posibilidad de desidentificar el espacio real con el espacio euclidiano, posibilitando y propiciando las transformaciones conceptuales necesarias para el trabajo de Einstein. A su vez, esta transformación trajo consigo los problemas epistemológicos que dieron origen al Círculo de Viena y pusieron en duda los fundamentos de la epistemología kantiana. En palabras de Michael Friedman:

But the beginning of the nineteenth century brought with it a profound challenge to the Kantian conception of a priori knowledge from a quite unexpected direction—the development of alternative geometries differing essentially from Euclid’s classic system. If one of these non-euclidean geometries were true of physical space then Euclid’s geometry would not even be true in fact, much less synthetic a priori true. Moreover, even if physical space is in fact Euclidean, we still have a problem—the entirely new problem—of explaining how we know that Euclidean geometry, *as opposed to one of its non-Euclidean alternatives*, is in fact true. Finally, since we have now succeeded, at least apparently, in conceiving the possibility that space might be other than Euclidean, Kant’s idea that Euclidean geometry is built into the fundamental capacities of the human mind (into what Kant called our pure intuition of space) appears to be simply false. (Friedman, 2001, p. 27)

De modo que vemos un ejemplo de cómo un cambio conceptual en un área de investigación puede traer consigo consecuencias de índole metafísica en otras áreas distintas,

⁵³ Tomo la frase de Michael Friedman y de su libro *Dynamics of Reason*. “Einstein’s great innovation was rather a conceptual one—the recognition of a new item, as it were, in the space of intellectual possibilities: namely, the possibility of a relativized conception of time and simultaneity.” (Friedman, *Dynamics of Reason*, 2001, p. 23)

obligándonos así a repensar lo que otrora parecía conocimiento *a priori*, o *sintético a priori*⁵⁴— en tanto que en Husserl las invariantes *a priori* del pensamiento son descubrimientos del método fenomenológico-trascendental y se fundamentan en prácticas originarias en el mundo-de-la-vida (1999, págs. 376-377; Hua 6/384-385). Esta situación nos lleva a preguntar por la posibilidad de que lo mismo pueda ocurrir, en teoría, con nuestra comprensión de la lógica y el estatus *sintético a priori* y trascendental (en sentido kantiano, como condición de posibilidad de toda posible afirmación y también en sentido fenomenológico) que Husserl le otorgaba.⁵⁵

Esta posibilidad de revisar la lógica, al igual que sucedió con la geometría, surgió también en el seno de la física moderna, en particular en el entorno de la física cuántica donde se propuso la eliminación del *principio del tercero excluido* para facilitar la comprensión e interpretación de las consecuencias del principio de incertidumbre de Heisenberg (en particular

⁵⁴ En el caso de Husserl, sobre todo luego de *La Crisis*, habría que decir que se trata de verdades *sintéticas a priori* en la medida en que Husserl retrotrae el origen del sentido de toda idealidad a prácticas concretas en el mundo-de-la-vida y, luego, mediante un proceso de idealización y abstracción, se desarrolla y crea el objeto ideal en toda su objetividad, aplicabilidad y verdad atemporal. Ver, por ejemplo, el siguiente pasaje: "Es evidente de antemano que este nuevo tipo de construcción será un producto que surgirá de una idealización, un acto espiritual, de pensamiento 'puro', que tiene sus materiales en las designadas predotaciones generales de esta humanidad fáctica y este mundo circundante humano y crea 'objetos ideales' de ellos. Ahora el problema sería descubrir, mediante el recurso a lo que es esencial para la historia [Historie], el significado histórico original que necesariamente era capaz de dar y dio al desarrollo conjunto de la geometría su persistente sentido de Verdad." (Husserl, 1999, págs. 376-377; Hua 6/384-385) [mi traducción]

⁵⁵ En su sentido formal, la lógica para Husserl era, estrictamente hablando, "una ciencia de todas las ciencias" que determina *a priori* las condiciones de posibilidad de todo discurso científico. En la introducción a *Los análisis concernientes a las síntesis pasiva y activa: lecciones sobre lógica trascendental*, Husserl dice lo siguiente: "La lógica como teoría de la ciencia es entonces la ciencia del *a priori* de todas las ciencias, la teoría de lo que les da sentido como formaciones de la razón práctica, de aquello que necesariamente deben cumplir si son realmente capaces de ser lo que quieren ser, es decir, formaciones de la razón práctica". (2001a, pág. 1; Hua 17/351) [mi traducción] Por otro lado, en su sentido fenomenológico trascendental la lógica trascendental se refiere a la fundamentación racional de toda ciencia en la vida y en los logros de la subjetividad trascendental. Por ejemplo, puede leerse lo siguiente: "Así, sólo una ciencia trascendental, es decir, una ciencia dirigida a las profundidades ocultas de los logros de la vida cognitiva, y, por lo tanto, una ciencia clarificada y justificada, puede ser la ciencia fundamental; sólo un mundo clarificado fenomenológico-trascendentalmente puede ser, en última instancia, un mundo inteligible, sólo una lógica trascendental puede ser una teoría fundamental de los principios y de las normas de todas las ciencias, y al mismo tiempo transformarlas en ciencias clarificadoras e inteligibles." (2001a, pág. 6; Hua 17/355) [mi traducción] (Es importante aclarar que la compilación y edición de Anthony Steinbock de los textos de Husserl sobre la *síntesis pasiva y activa* y la *lógica trascendental* (Husserl, 2001a) en inglés es una reedición y reestructuración del material de tres tomos de la Husserliana (XI, XVII y XXXI) y algunos manuscritos. Esta es la razón por la cual la numeración de la Husserliana que acompaña a las dos citas de esta nota corresponde a un apéndice a *Formale und transzendente Logik* (Hua XVII) y no a *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI)).

la asignación de valores para pares de variables complementarias no-conmutativas como la posición y el momento de sistemas cuánticos enlazados), y posibilitar una interpretación realista de la complementariedad de Bohr, del principio de no-localidad, de la nube de probabilidades y de otros fenómenos cuánticos que, de ser interpretados bajo la lógica proposicional clásica, serían solo conceptos heurísticos de la física cuántica. Desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia, este tipo de cambios fundamentales requiere de un acercamiento holístico a la ciencia en sentido general. Fueron precisamente este tipo de instancias de cambio conceptual las que llevaron a Quine a postular su teoría de la subdeterminación empírica de las teorías el “Los dos dogmas del empiricismo”. Aquí el famoso pasaje de Quine al respecto:

But the total field is so underdetermined by its boundary conditions, experience, that there is much latitude of choice as to what statements to reevaluate in light of any single contrary experience. No particular experiences are linked with any particular statements in the interior of the field, except indirectly through considerations of equilibrium affecting the field as a whole. [...] Furthermore it becomes folly to seek a boundary between synthetic statements, which hold contingently on experience, and analytic statements, which hold come what may. Any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system. Even a statement very close to the periphery can be held true in the face of recalcitrant experience by pleading hallucination *or by amending certain statements of the kind called logical laws*. Conversely, by the same token, *no statement is immune to revision*. Revision even of the logical law of the excluded middle has been proposed as a means of simplifying quantum mechanics; and what difference is there in principle between such a shift whereby Kepler superseded Ptolemy, or Einstein Newton, or Darwin Aristotle? (Quine, 2001b, pág. 43) [mis itálicas]

Este revisionismo radical es posible gracias a la eliminación de la distinción analítico-sintética que hace Quine. Además, Quine aquí asemeja el tipo de cambio conceptual que requeriría postular un cambio en las leyes lógicas al tipo de cambios a los que Kuhn llama cambios de paradigma (y su corolario el “cambio de mundo”). Lo que se plantea desde esta perspectiva es que, de alguna manera, el trabajo y función de la actividad epistémica del ser humano es mantener la coherencia total de la red de conocimientos que llamamos ciencia (en su sentido más universal) mediante la alteración de cuantas premisas, leyes o postulados sea necesario. La economía de cambios no deja de ser un factor, claro está, pero se abre la

posibilidad de que cualquier verdad, incluidas las de las leyes lógicas, puedan ser puestas en entredicho con el fin de mantener la coherencia global de nuestros conocimientos. Hay, pues, una relación de reciprocidad entre las ciencias naturales y la labor epistemológica. Esta reciprocidad bidireccional entre las ciencias de primer orden y las disciplinas de segundo (como la filosofía de la ciencia y la epistemología), requiere de una actitud abierta y tolerante con relación a nuestra disposición a revisar cualquier parte de la red (para usar la imagen de Quine). Y es ella la que nos podría llevar a cuestionar la tesis husserliana del carácter trascendental (en sentido kantiano) y, por tanto, irrevisable de la lógica, en particular, del principio de no contradicción. Pero no se debe concluir, como dije anteriormente, que de sostener una tesis revisionista como la de Quine se siga que la lógica tradicional sea falsa porque pudo haber sido otra en el transcurso de la historia evolutiva de la especie o porque nuevos sistemas lógicos alternativos sean desarrollados o desarrollables, sino que el revisionismo se sigue de nuestra incapacidad de predecir el estado futuro de nuestro conocimiento y nuestras necesidades epistemológicas futuras.

Hay, al menos, dos argumentos posibles a favor de la revisabilidad de la lógica: uno histórico-pragmático y otro epistemológico. El primero apunta a la existencia de una analogía con lo sucedido en la geometría euclidiana y la no-euclidiana con relación a su aplicabilidad al mundo natural. Puede que, como ha sucedido en la física cuántica, la mejor forma de mantener la coherencia global de nuestro conocimiento científico, bien en algunas de sus ramas bien en general, sea revisando nuestras leyes lógicas. Este sería el caso de lo que planteo en esta tesis ya que, de poder naturalizar la fenomenología trascendental, hay que sobrepasar el argumento de Husserl que implica que todo psicologismo y relativismo, en particular el relativismo específico implicado por la teoría de la evolución darwinista, se auto-refuta debido a que el juicio que lo enuncia presupone la validez del principio de no contradicción. El desarrollo de las lógicas plurivalentes, lógicas borrosas, lógica cuántica, etcétera, nos hace afirmar, o al

menos sospechar, que tenemos suficiente evidencia histórica de cambios conceptuales en todas las ramas de la ciencia lógica para pensar que nuestras opiniones actuales sobre la misma son solo eso: opiniones, aunque estén bien justificadas en cada momento a la luz de los que se conoce en él. Pero, de nuevo, del hecho de que sea pensable, basándonos en episodios históricos de cambio conceptual, que podamos alterar cualquier ley lógica para garantizar la coherencia global de nuestro conocimiento científico no se sigue que tengamos que hacerlo. Por ejemplo, en cuanto a la validez universal del *principio de no contradicción*, no deja de parecer inconcebible que este deje de ser válido para cualquier afirmación sobre el mundo natural. Es decir, nuestra adherencia a la creencia en la validez universal de este es más que justificada: “o las especies evolucionan o no lo hacen” o “se colapsa la nube de probabilidades que describe a un objeto cuántico en el momento del acto de medición o no se colapsa”. Pero este tipo de argumentación solo nos dice que tenemos, y con razón, al principio de no contradicción en el centro de nuestra red de conocimientos. Esto no quiere decir que sea en principio irrevisable, sino solo que no se nos ocurre cómo revisar este principio. Lo único que quiero demostrar aquí es que no es incoherente plantear su posible revisabilidad basándome en los episodios pasados en que hemos tenido que revisar principios que teníamos en tan alta estima epistémica, la misma que seguimos teniendo hoy al principio de no contradicción.

Esto nos lleva al segundo argumento, el epistemológico. Este consiste en una suerte de falsacionismo popperiano aplicado a la lógica y dice como sigue: En ningún momento podemos estar seguros de que aquellas leyes lógicas que creemos que son las válidas, de hecho lo son. Lo único que podemos decir es que parecen serlo, y aunque en la práctica las tomemos por verdaderas, debemos, si hemos de ser epistemólogos honestos, estar dispuestos a pensar alternativas si nuestra teoría de la ciencia lo requiere. Es en este segundo sentido en el que Susan Haack defiende la tesis quineana de la revisabilidad de la lógica:

Primero, necesitamos tener claro exactamente qué es lo que se quiere decir con la afirmación de que la lógica es revisable –y con la misma importancia, qué es lo que *no* se quiere

decir con ella. Lo que quiero yo decir, en todo caso, no es que las verdades de la lógica podrían haber sido diferentes de lo que son, sino que las verdades de la lógica podrían ser otras que las que nosotros consideramos que son, es decir, *podríamos estar equivocados acerca de lo que son las verdades de la lógica*, por ejemplo, al suponer que la ley del tercio excluso es una de ellas. (Haack, 1991, p. 257)

Esa es toda la duda razonable que necesitamos. Nada nos garantiza que nuestras creencias sobre las leyes lógicas coincidan de hecho con las mismas. Por otro lado, y aplicando el punto de vista de Haack al relativismo que implica la teoría de la evolución, no se trata de decir que si otro hubiese sido el desarrollo filogenético de la humanidad, otras hubiesen sido las leyes lógicas, pues esto sería caer nuevamente en el psicologismo ya que estaríamos diciendo que las leyes de la lógica dependen de las leyes de la psicología o de la biología. Su tesis, más bien, es que, ya que somos el producto de cierta historia filogenética evolutiva que fue guiada “a ciegas” por la selección natural y no por un proceso dirigido al perfecto acoplamiento de nuestro sistema nervioso con el funcionamiento de nuestro universo y sus leyes, podría ser el caso que, de hecho, existan límites a la capacidad humana de comprender ciertos aspectos o de concebir ciertas leyes de modo que, en el proceso histórico de idealización de la geometría, las matemáticas o las leyes lógicas, el cerebro humano haya sido incapaz de alcanzar o concebir ciertas leyes que algún otro tipo de sujeto o de especie sí podría alcanzar a concebir. Esto implicaría que no solo tendríamos que revisar nuestra creencia en la irrevisabilidad y *aprioricidad* de las leyes lógicas sino que también deberíamos ser más humildes a la hora de proponer, como pretende hacer Husserl, que las invariantes esenciales que se encuentran o descubren mediante el método fenomenológico⁵⁶ valen para *cualquier sujeto imaginable* con independencia de su composición material.

⁵⁶ Se trataría de afirmaciones como, por ejemplo, decir que es una verdad a priori que “todo objeto percibido tiene forma y color necesariamente”, con independencia de saber si se trata de un objeto redondo, cuadrado, azul o verde. Este, me parece a mí, sería un ejemplo perfecto del exceso de confianza que tenemos en la universalidad del modo en que nosotros los humanos percibimos el mundo. Es perfectamente posible imaginar una especie para la cual no haya espacio cromático alguno y para la cual las formas se perciban de manera táctil o auditiva de modo que no implique contradicción alguna una forma no coloreada y que la frase “color inextenso” no implique una contradicción, sino una oración carente de sentido, puesto que esta no sería aplicable a una especie que no perciba color o extensión.

Este camino hipotético o contrafactual mediante un experimento mental evolutivo del tipo “¿qué pasaría si?”, sin embargo, no implica un psicologismo relativista ya que no estamos contradiciendo el esquema de constitución de idealidades de Husserl—tal y como lo expone, por ejemplo, en “El origen de la geometría”—, de modo que podemos seguir manteniendo intacta la distinción ideal/real, sino que solo estamos diciendo que la posibilidad de que estemos equivocados sobre el contenido ideal de las leyes lógicas, sobre el ámbito de su aplicabilidad y sobre la universalidad de su validez, no puede ser ignorada por el epistemólogo honesto y no debe implicar una contradicción en sí, sino que tendría que ser demostrado *a posteriori* que no es posible.

Sin embargo, esta posibilidad no debe implicar que tomemos este tipo de cambio a la ligera por razones que el mismo Quine da en su ensayo y que Haack también recalca:

Si el falibilismo alcanza la lógica, si, como he afirmado, somos susceptibles de estar equivocados en nuestras creencias sobre la lógica, entonces sería prudente estar dispuestos, si fuera necesario, a revisar nuestras opiniones lógicas. Pero esto no quiere decir que se emprendan a la ligera las revisiones de la lógica, pues la extremada generalidad de los principios lógicos supone que tales revisiones tendrán consecuencias de lo más trascendental [sic.]; la lógica *es* revisable, pero las razones para su revisión es mejor que sean buenas. (Haack, 1991, p. 263)

Lo que quiero decir, entonces, es que sería prudente que estemos dispuestos a considerar la revisión del estatus de verdades irrevisables de nuestras leyes lógicas, ya que una pieza importantísima del pensamiento científico contemporáneo nos lo exige: la teoría de la evolución. Dado que la tarea epistemológica de la fundamentación tenía por meta precisamente establecer racionalmente las condiciones que debe cumplir cualquier ciencia para justificar nuestra creencia en que sus proposiciones constituyen conocimiento sobre el mundo, el gesto de estar dispuestos a revisar las leyes lógicas para lograr esta meta es perfectamente compatible con nuestra tarea como epistemólogos. Y dado que la fenomenología no rehúye de esta tarea sino que, por el contrario, intenta radicalizarla con su método fenomenológico trascendental,

no nos queda otra salida que abandonar a Husserl al menos en su indisposición a pensar un mundo ideal regido con leyes lógicas alternativas.

Finalmente, tomemos en cuenta la siguiente cita de Haack sobre la confianza de Kant en la lógica de su tiempo para poner en perspectiva las opiniones de Husserl sobre la irrevisabilidad de la lógica del suyo. Dice Haack:

Por ejemplo, Kant escribió que “en nuestros tiempos no ha habido ningún lógico famoso, y, en efecto, no precisamos de nuevos descubrimientos en Lógica...” (1800, pág.11); su seguridad de que la lógica era una ciencia acabada nos parece—con la ventaja de la retrospectiva, después de los enormes avances realizados en la lógica desde el último cuarto de siglo XIX—dar muestras de un notable y curioso exceso de confianza. (Haack, 1991, p. 260)

Nada debe seguirse de nuestra incapacidad para imaginarnos un mundo distinto al nuestro. Lo mismo sucede con la confianza de Husserl en la aprioricidad y universalidad del principio de no contradicción. Del hecho de que Husserl no lograra o deseara hacerlo compatible con el relativismo implícito en la teoría de la evolución, no debe seguirse que, de hecho, no haya una manera de hacerlos compatibles, ejerciendo, claro está, los suficientes cambios en el resto de la red para mantener la coherencia global de la totalidad de nuestro conocimiento.

1.3.1.2 La unidireccionalidad metodológica de la relación de fundamentación

What we usually understand by a “foundational” account, then, is a *one-sided* relation of foundation. By contrast, a “non-foundational” account would include what Husserl calls a relation of “reciprocal” founding, or what we might call a relation of “co-founding”—which to our customary way of thinking does not express *a* foundation at all. (Steinbock, 1995, p. 11)

Los argumentos metodológicos se fundamentan sobre la premisa no cuestionada, y heredada del cartesianismo, de la unidireccionalidad de la relación de fundamentación. Los argumentos anti-naturalistas de tipo metodológico, aquellos que buscaban evitar el

razonamiento circular, nos parecen “auto-evidentes”⁵⁷ a los epistemólogos profesionales y, por ello, estamos convencidos de ellos,⁵⁸ porque todos los que nos dedicamos a la epistemología somos herederos de Descartes y de su metáfora arquitectónica. Fundamentar, en la modernidad filosófica, es construir los cimientos metafísicos sobre los cuales se edificará el resto del edificio del saber, es decir, las ciencias empíricas. Ahora bien, en la medida en que es precisamente nuestra preocupación por la veracidad de nuestro conocimiento en general, y del científico en particular, lo que nos motiva a comenzar la tarea de la fundamentación epistemológica, surge el problema de la génesis y la generatividad de la propia tarea epistemológica. La tarea asignada al epistemólogo de tradición cartesiana es la de liberar nuestro conocimiento de todo prejuicio y fundamentarlo sobre base segura: la tarea de la fundamentación. Pero, ¿de dónde surge nuestra voluntad epistemológica? ¿Qué nos motiva a emprender la tarea de la fundamentación? Si la respuesta tiene algo que ver con nuestra tradición filosófica, entonces tenemos al menos un presupuesto que no estamos dispuestos a abandonar cuando nos dedicamos a la tarea de la fundamentación radical del conocimiento pues, al hacerlo, presuponemos al menos parte del conocimiento que se quería fundamentar. Es decir, al aceptar la tarea de la fundamentación que nuestra disciplina nos propone, estamos dejando sin cuestionar la tarea misma y la obvia valoración positiva que acríticamente se hace muchas veces del conocimiento científico. Ya de antemano estamos dando por bueno el conocimiento científico cuando nos damos a la tarea de fundamentarlo racionalmente. Todo filósofo moderno, en este sentido técnico, es un epistemólogo *naturalista*, como veremos en el

⁵⁷ Aquí aparece “auto-evidentes” entre comillas, pues luego de lo expuesto en el párrafo anterior debemos poner siempre en duda la categoría misma de la “auto evidencia”. A lo que me refiero es que estamos entrenados profesionalmente a que este proceder que busca evitar la argumentación circular nos resulte obvio y válido. (Ver la siguiente nota).

⁵⁸ Es este convencimiento heredado lo que cuestiona Wittgenstein en *On Certainty* cuando dice: “‘Aquí he llegado al fundamento de todas mis creencias.’ ‘¡Voy a *mantener* esta posición!’ Pero, ¿no es así precisamente solo porque estoy completamente *convencido* de ello?—¿Qué es eso de ‘estar completamente convencido’?” (Wittgenstein, 1972, p. 33/246) [mi traducción]

capítulo 3. Sin embargo, ¿no era este tipo de razonamiento circular lo que se quería evitar con la tarea metodológica de la fundamentación? La idea misma de verdad está presupuesta en la tarea epistemológica. Si la relación de fundamentación requiere de unidireccionalidad por razones de método: ¿cuál es el *télos* que guía dicha actividad? ¿Cuál es la dirección única a la que nos dirigimos cuando evitamos a toda costa la circularidad? El mismo Husserl, aun en momentos de pasmosa claridad reflexiva, no ve la contradicción entre el llamado escéptico-epistemológico de la fundamentación y nuestra pertenencia a una tradición filosófica que no cuestionamos y que damos por buena.

Pensar por uno mismo, ser un filósofo autónomo con la voluntad de liberarse de todos los prejuicios, esto exige de uno la elevación a consciencia del hecho de que todo lo que se tiene por obviedades son *prejuicios*, de que todos los prejuicios son oscuridades provenientes de una sedimentación tradicional y no solamente, pongamos por caso, juicios de verdad incierta, y que esto vale ya para la gran tarea, para la idea que se llama “filosofía”. Es a ella a quien vienen referidos todos los juicios que pasan por filosóficos. (Husserl, 1991, pág. 75; Hua 6/73) [comillas añadidas]⁵⁹

Aquí Husserl tiene la reflexividad suficiente como para darse cuenta de que el requisito de liberarnos de todo prejuicio se aplica a la propia tarea filosófica que la tradición misma propone. Esta comprensión de lo radicalmente abarcador del llamado escéptico de la modernidad filosófica, tan abarcador que nos obligaría a ser escépticos sobre la motivación de este mismo escepticismo, escépticos sobre la tradición filosófica que nos llama, al menos metodológicamente, a ser escépticos, debería producir un escepticismo sobre la posibilidad misma del proyecto epistemológico moderno y sobre la pretendida unidireccionalidad de la mirada reflexiva del proyecto arquitectónico de la fundamentación. Debería ocasionar espontáneamente una actitud naturalista en epistemología como la que tuvo Quine. Y, sin embargo, Husserl termina la cita reafirmando la tarea y la tradición a pesar de que se está

⁵⁹ He añadido las comillas a la palabra “filosofía” pues aparece en comillas en el original alemán y en la traducción inglesa de David Carr (1999, pág. 72). Estas comillas son claves para reforzar el sentido de que se trata de la tarea completa (*großen Aufgabe*) llamada “Filosofía”. Ver: “...und daß dieses schon von der großen Aufgabe, der Idee, gilt, die „Philosophie“ heißt.” (Husserl, 2012, pág. 78; Hua 6/73)

contradiendo al no liberarse del prejuicio que es la filosofía misma. Esta contradicción performativa, donde simultáneamente hacemos un llamado a un escepticismo metodológico mientras que no cuestionamos la propia motivación de ese mismo llamado, que anida en el gesto escéptico epistemológico que nos hace la tradición filosófica, pone en evidencia la impracticabilidad de la pretendida radicalidad de la filosofía primera y de las reducciones fenomenológicas.

Tradicionalmente la mirada reflexiva apunta hacia abajo, hacia los cimientos (metafísicos) pero, en realidad, la dirección motivadora es hacia arriba, hacia el techo del edificio. Es el techo (el conocimiento científico) el que nos mueve a fundamentarlo y no lo contrario. Por esta razón, la dirección es reflexiva (v.g. circular de manera no viciosa), de arriba abajo, y viceversa. Es esta inversión o reciprocidad de la relación de fundamentación lo que, con su acostumbrada perspicacia, ha señalado Wittgenstein en el siguiente pasaje de *On Certainty*:

He llegado al suelo de mis convicciones. Y casi se puede decir que estas paredes de fundación [Grundmauer] se apoyan sobre la casa entera. (Wittgenstein, 1972, p. 33/248)[mi traducción y mis corchetes]

Más cercano a Husserl que Wittgenstein, Heidegger hizo la misma observación en su análisis de la estructura formal de la pregunta por el ser en *Ser y Tiempo*:

Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. [...] En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. [...] *Esta comprensión del ser promedio y vaga es un factum*. (Heidegger M. , 2003, págs. 28-29; 1949, pág. 5)⁶⁰

Así como la pregunta por el sentido del ser está teleológicamente dirigida por nuestra preconcepción “promedio y vaga” del ser, así también nuestro concepto de verdad, de ciencia,

⁶⁰ No he tenido acceso al tomo 2 de los Gesamtausgabe de Heidegger, con lo cual no he podido poner numeración GA en la cita. Sin embargo, he consultado una edición alemana de *Ser y Tiempo* que conserva la numeración canónica de la edición de Max Niemeyer.

de fundamentación está guiado por aquellas proposiciones que damos por verdaderas en la actitud natural, por aquellas teorías que estimamos como las mejores, o por las que “realmente” describen el mundo, y por nuestras nociones heredadas de lo que es o debe ser la fundamentación del conocimiento como la tarea principal de la epistemología moderna.

Es evidente que la aceptabilidad de la pretendida unidireccionalidad de la relación de fundamentación depende de que, como clase profesional, los epistemólogos juguemos el juego de olvidar, cuando leemos las *Meditaciones Metafísicas* (y toda la tradición epistemológica derivada de ellas), que formamos una comunidad, que nos estamos leyendo mutuamente, que nuestros ejercicios escépticos, son solo eso, ejercicios retóricos y heurísticos y no un escepticismo real que nos haga *de facto* dudar—tal y como se expresa esta carencia de duda en nuestras acciones—que el fuego quema y nos haga poner nuestra mano en las llamas. Requiere que olvidemos que entre meditación y meditación, los filósofos nos rascamos la cabeza, nos entra hambre, vamos al baño; requiere que juguemos a olvidar que nunca, ni siquiera en la *epoché* más radical, realmente dudamos de la efectividad causal del mundo que nos rodea. Como fenomenólogos meditantes, en ningún momento abandonamos el mundo práctico de la actitud natural y, por lo tanto, nunca alcanzamos la radicalidad pretendida en las reducciones.

En la fenomenología husserliana los intentos unidireccionales de fundamentación están asociados a la fenomenología estática. La fenomenología estática solo toma en consideración el presente de nuestro conocimiento o de nuestra percepción y analiza nuestros actos intencionales con el fin de encontrar las invariantes estructurales de los mismos. Pero al hacerlo tiene que hacer abstracción de la temporalidad de la vida del sujeto y su participación en un mundo social que, a su vez, tiene sus determinaciones históricas. Por ejemplo, Husserl dice lo siguiente:

Puede ser que hayamos heredado disposiciones epistemológicas de los conocimientos de generaciones pasadas, más para la cuestión del sentido y valor de nuestros conocimientos son las historias de estas herencias lo que para el valor de nuestro oro es la historia de éste. (Husserl, 1993, pág. 60; Hua 3/54)

Esta cita, aun cuando la podamos comprender en el contexto de la discusión husserliana acerca de la distinción entre idealidad y realidad, suena estridente al oído contemporáneo, sobre todo desde la filosofía de la ciencia heredera de Kuhn e, incluso, desde la fenomenología genética y generativa de *La Crisis*. Hoy sabemos y tenemos una particular sensibilidad hacia la historicidad del conocimiento, en parte gracias a obras como las de Hegel, Kuhn, Koyré o Hacking, entre muchos otros, pero también y sobre todo desde la tradición continental gracias a la transformación hermenéutica de la fenomenología en Heidegger, las genealogías de Foucault o el pensamiento débil de Gianni Vattimo. Sin embargo, con anterioridad a todo esto, es en el mismo Husserl donde encontramos el camino para lidiar con estos problemas de índole temporal e histórica. Fue para atajarlos por lo que Husserl desarrolló dos metodologías nuevas. Por un lado, la *genética* que toma al sujeto como una unidad sintética temporal. Con esta metodología se tiene acceso al problema de la génesis del sentido de una objetividad para ese sujeto. Por otro lado, está la metodología generativa que toma al mundo-de-la-vida [*Lebenswelt*] como su objeto de estudio desde el cual se accede al estudio histórico de la generación originaria del sentido de la ciencia y sus sedimentaciones y, por lo tanto, también se accede al ámbito intersubjetivo de la constitución del conocimiento de generaciones pasadas⁶¹.

A diferencia de las direcciones que tomó la epistemología continental después de la obra de Heidegger hacia la hermenéutica y la deconstrucción, quiero seguir la línea genealógica de la epistemología husserliana debido a que esta no abandona la tarea fenomenológico-trascendental de la comprensión cabal y racional de la ciencia, como lo hacen esas otras

⁶¹ “Genetic method is concerned with self-temporalization or facticity, and generative method with socio-historical temporalization or historicity.” (Steinbock, 2003, p. 303) Para una discusión pormenorizada de esta transición de la fenomenología estática a los métodos genéticos y generativos en Husserl ver: (Welton, 2003b) (Steinbock, 2003) (Steinbock, 1995).

vertientes, sino que la complejiza. Es precisamente desde este llevar a sus consecuencias lógicas últimas el método fenomenológico desde donde planteo mi proyecto de naturalización de la fenomenología trascendental. El propósito de las tres vías que propondré en los capítulos dos, cuatro y cinco respectivamente, es explicitar, mediante la adscripción al método de cada una de ellas, esta relación multidireccional de fundamentación que surge cuando tomamos en consideración la historicidad de nuestro conocimiento y su vínculo con la intersubjetividad trascendental.

1.3.1.3 La posibilidad de establecer, clara y distintamente, la diferencia entre la subjetividad empírica y la subjetividad trascendental

If the suspension of the natural attitude, which sees itself as seeing beyond the familiar, or even seeing through it, involves *putting the paper aside*, then it might involve the concealment of the labor of philosophy, as well as the labor that allows philosophy to take up the time that it does. (Ahmed, 2006, p. 34)

Finalmente, los argumentos anti-naturalistas ontológicos (y en gran medida los metodológicos) se fundamentan en la posibilidad metodológica de establecer una distinción tajante (“sustancial”) entre la subjetividad trascendental y la subjetividad empírica. La meta de la metodología fenomenológica es lograr separar y distinguir la dimensión de la actitud natural de la dimensión totalmente “nueva” del ámbito trascendental. Dado que la vía epistemológica de la fenomenología es una vía subjetivista, ya que es *a* y *para* una conciencia que *se da* el mundo y todos sus contenidos, la metodología fenomenológica se fundamenta en la pretensión de poder distinguir entre la subjetividad que habita la actitud natural, esa que está sometida a las leyes naturales, psicológicas o de otro tipo, que estudian las ciencias empíricas, una subjetividad de carne y hueso que se enferma y que va al médico, que resuelve sus problemas psicológicos con la ayuda de un psiquiatra o psicólogo, y una subjetividad trascendental cuyos logros son responsables y son fuente de todo darse de sentido, el sustrato

último ante el cual el aparecer del mundo (adecuadamente reducido a correlato noemático) se da.

Solo si esta distinción entre la subjetividad empírica y la trascendental se puede establecer de manera no-ambigua, de manera clara y distinta, puede sostenerse que la tarea de la fundamentación unidireccional del conocimiento es posible pues, como acabamos de ver en la sección anterior, solo si ignoramos el hecho de que nunca salimos propiamente de la actitud natural podemos pretender que la tarea de la fundamentación unidireccional del conocimiento científico es posible. Solo si puedo realmente ser, en tanto que fenomenólogo que ejerce las reducciones, una subjetividad trascendental que no es un pedazo del mundo, sino aquello ante lo cual el mundo se da o se presenta y en cuyos actos intencionales el sentido del mundo se constituye, puedo realmente afirmar que el proyecto fundacionalista es posible.

El problema que surge aquí es doble. Primero, la fenomenología tiene que demostrar que las reducciones que revelan el ámbito trascendental y transforman al sujeto meditante en sujeto trascendental pueden, de hecho, llevarse a cabo con la suficiente radicalidad de modo tal que se logre abandonar el mundo de la actitud natural. Y, segundo, la fenomenología tiene que demostrar que esta transformación es permanente, es decir, que lo que en ella se descubre y la actitud trascendental lograda después de realizar las reducciones es un ámbito que el fenomenólogo ya no abandona nunca.

Puede demostrarse, con argumentos semejantes a los utilizados para rebatir la pretensión de unidireccionalidad en la relación de fundamentación, que de hecho este no es el caso. El hecho de pertenecer a una tradición, tanto filosófica como lingüística, que es condición de posibilidad de la tarea epistemológica misma, evita que las reducciones sean llevadas a cabo con suficiente radicalidad.⁶² La permanencia de la actitud trascendental es relativa a nuestro

⁶² Esta imposibilidad la veremos detenidamente en la vía husserliana en el capítulo 2.

meditar, y nuestro meditar, a su vez, es relativo a nuestras condiciones materiales en el mundo natural. De este modo se establece una relación de interdependencia entre ambas subjetividades, relación recíproca para la cual nuestra experiencia cotidiana nos da amplia evidencia. Digamos que, para hacer fenomenología, tengo que preparar mi entorno, tengo que sacar tiempo libre de distracciones perturbadoras para esta tarea,⁶³ tengo que haberme alimentado bien, haber dormido, no tener demasiadas presiones económicas, etcétera, etcétera. El aparecer de cada una de las dos subjetividades requiere de la preexistencia de la otra. La condición de posibilidad de la subjetividad empírica, según la epistemología fenomenológica tradicional, es la subjetividad trascendental, pero, e inversamente, la condición de posibilidad del aparecer de la subjetividad trascendental por vía de la meditación fenomenológica es el buen cuidado de la subjetividad empírica. Esta reciprocidad hace que la tarea de la distinción entre ambas no pueda ser llevada a cabo con la suficiente radicalidad como para mantener el ámbito natural y el trascendental ontológicamente separados de manera convincente.

Una vez que hemos aclarado las críticas anti-naturalistas generales de Husserl a ciertas formas del naturalismo en epistemología, en tanto que posibles escollos que hundan por principio el proyecto de naturalización de la fenomenología trascendental, y hemos intentado también arrojar alguna duda razonable a la evidencia de las bases sobre las que se apoyan estas críticas, pasamos, en el próximo capítulo, a presentar y llevar a cabo dicha naturalización a través de la primera vía, la husserliana.

⁶³ Recordemos este pasaje de *Las meditaciones* de Descartes: “Ahora, pues, que mi espíritu está libre de toda clase de cuidados y me he procurado descanso seguro en una tranquila soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones.” (1991, pág. 26) Para un análisis pormenorizado de toda la labor previa que supone la labor filosófica, en particular la de Husserl, ver el primer capítulo de (Ahmed, 2006).

CAPÍTULO 2. La vía fenomenológica trascendental a la naturalización de la fenomenología

2.1. La vía husserliana: a través de la intersubjetividad trascendental

It is only possible to realize the full extent of the significance of intersubjectivity when we realize how *little* the single subject can manage on its own. (Zahavi, 2003, p. 111)

En el Capítulo 1 establecí cómo el anti-naturalismo de Husserl responde esencialmente a un problema metodológico así como también a un puñado de premisas no cuestionadas, y no a la postura anti-científica que parecen apreciar en él muchos filósofos continentales. Vimos también cómo la contra argumentación que presenté a las premisas sobre las cuales se fundamenta el anti-naturalismo husserliano, sobre todo los argumentos que presenté contra la unidireccionalidad de la relación de fundamentación y contra la posibilidad de establecer una diferencia tajante entre la subjetividad trascendental y la empírica, dependía a su vez de mi reclamo de la imposibilidad de la efectucción radical de la reducción fenomenológico-trascendental. Planteé que hacer fenomenología es siempre ya un estar inmerso en una tradición y que el adherirse estrictamente a la reducción fenomenológica con la intención de establecer una filosofía sin presupuestos lleva inevitablemente a una contradicción performativa.

Al intentar llevar a cabo la reducción con total radicalidad⁶⁴ en todos sus pasos —(a) la reducción de las teorías científicas, (b) la reducción de las teorías de la actitud natural y (c) la reducción fenomenológico-trascendental—llegamos necesariamente, si queremos cumplir con el ideal de auto-responsabilidad que la tradición epistemológica moderna y la fenomenología se imponen⁶⁵, a plantear la posibilidad de hacer una reducción de la tradición filosófica misma y del lenguaje.

Si intentamos llevar las reducciones a sus últimas consecuencias y tratamos de hacer reducción del lenguaje o de la tradición filosófica, es decir, poner entre paréntesis y neutralizar, ya sea nuestro propio lenguaje o las metas y requisitos de la tradición filosófica a la que pertenecemos, nos topamos, por un lado, con el silencio y, por tanto, con la imposibilidad de expresar nuestros hallazgos a otros (lo que revela que ya en todo gesto filosófico se esconde una intersubjetividad de lectores e interlocutores que dan sentido al gesto filosófico mismo) y, por el otro, con la desaparición de la motivación para comenzar a filosofar radicalmente (lo que revela un prejuicio insuperable para aquella disciplina que se autodefine como el llamado a la superación de todo prejuicio). Al toparnos con la impracticabilidad del gesto radical de la reducción nos vemos obligados o a abandonar la tarea de hacer filosofía primera, ya que es heredada y presupuesta, o a no extender la reducción ni al lenguaje ni a la tradición filosófica (es decir, a la motivación filosófica del comienzo radical mismo). Cualquiera de estas dos

⁶⁴ Este capítulo, y en particular la comprensión cabal de las críticas a la vía cartesiana de Husserl que abren el camino hacia la intersubjetividad trascendental naturalizada, presupone el manejo y dominio del procedimiento de la reducción fenomenológica. El lector puede referirse a la sección 1.2.1.2. (“Argumentos anti-naturalistas metodológicos”) del capítulo 1 para una versión esquemática de las reducciones que hace incapie en los pasos, el vocabulario, y los descubrimientos de la aplicación del método fenomenológico.

⁶⁵ “¿No debería pertenecer más bien al sentido fundamental de la genuina filosofía la exigencia, presuntamente exagerada, de una filosofía dirigida a la extrema supresión concebible de prejuicios, una filosofía que se configura como efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable?” (Husserl, 1997c, p. 9; Hua 1/47).

alternativas pone en entredicho la posibilidad de la realización de la tarea fenomenológica de la fundamentación radical del conocimiento.

Lo que veremos, sin embargo, es que la fenomenología husserliana no se consume en el proyecto fundacionalista. Husserl desarrolló el concepto del *Lebenswelt* (mundo-de-la-vida) y la fenomenología genética y generativa que lo acompañan las cuales sirven para superar los problemas planteados por estas críticas (la de los límites de la reducción)⁶⁶ y retomar el proyecto de la fundamentación desde una perspectiva nueva, como una co-fundamentación intersubjetiva del conocimiento. Es precisamente dentro de estas nuevas coordenadas metodológicas (las de la fenomenología genética y generativa y el concepto de *Lebenswelt*) desde donde surge la necesidad de fundamentar la fenomenología, no en la subjetividad trascendental, sino en la intersubjetividad trascendental. Es decir, mediante la aplicación de la reducción a los aspectos temporales liminales (Steinbock, 1995; Steinbock, 2003) de la vida del sujeto surge la necesidad de correlacionar la subjetividad individual con la intersubjetividad trascendental. Dan Zahavi, uno de los mejores exponentes de la nueva generación de investigadores de Husserl, observa lo siguiente y que utilizamos parcialmente como cita en el comienzo de este de este capítulo:

It is only possible to realize the full extent of the significance of intersubjectivity when we realize how *little* the single subject can manage on its own. In other words, a radical implementation of the transcendental reduction will eventually lead to a disclosure of transcendental intersubjectivity. (2003, p. 111)

Husserl ve que la posibilidad misma de concebirme como sujeto trascendental depende de mi participación en un mundo-de-la-vida que está constituido intersubjetivamente, y es solo

⁶⁶ No se debe interpretar, como hacen muchos críticos, que las motivaciones de Husserl para desarrollar el concepto del *Lebenswelt* fueron producto de una reacción a las críticas de Heidegger y de otros al proyecto husserliano de fundamentación. Hay suficiente evidencia no solo de que ese no fue el caso, sino de que las motivaciones de Husserl fueron internas a la fenomenología, fueron producto de la constante ampliación y complejización de la esfera de problemas que fueron surgiendo de manera orgánica en el desarrollo de la fenomenología. Ver las contribuciones de David Woodruff Smith; Dagfinn Føllesdal; y David Carr en *Science and the Life World: Essays on Husserl's Crisis of the European Sciences*. (Hyder & Hans-Jörn, 2010). Ver también la presentación de Antonio Zirión a su traducción de *Ideas II*. (Zirión Q., 1997)

dentro del horizonte intelectual de la filosofía moderna desde donde tiene su origen y sentido el quehacer filosófico de fundamentación subjetiva del conocimiento. Es mediante y durante el ejercicio de la reducción (por el camino que sea: a) el cartesiano, b) a través de la psicología intencional, o c) a través de la ontología (Kern, 1997)) desde donde se revelan las limitaciones y dependencias del sujeto individual con relación a los conceptos de objetividad vs. subjetividad, inmanencia vs. trascendencia, etc. y, por lo tanto, donde surge *espontánea y necesariamente* la intersubjetividad trascendental como suelo de toda validación del darse de sentido. En palabras de Zahavi (y de Husserl):

...Husserl claims that the sense and the categories of *transcendence*, *objectivity*, and *reality* are constituted intersubjectively. These categories of validity can only be constituted by a subject that has experienced other subjects. Husserl also stresses that the same is the case for the categories of *immanence*, *subjectivity*, and *appearance*. [I]t only makes sense to speak of and designate something as a mere appearance, as merely subjective, when I have experienced other subjects and thus acquired the concept of intersubjective validity. [...] “Thus everything objective that stands before me in experience—and primarily in perception—has an apperceptive horizon of possible experience, my own and foreign. Ontologically speaking, every appearance that I have is from the very beginning a part of an open, endless, but explicitly realized, totality of possible appearances of the same, and the subjectivity belonging to this appearance is open intersubjectivity.” (Hua 14/289. Cf. 9/394 and 15/497.). (Zahavi, 2003, pp. 118-120)

Aunque se establezca, como intentaré hacerlo, la necesidad de abandonar la radicalidad fundacionalista pretendida en la reducción, sería un error pensar que, precisamente por esto, se viene abajo el proyecto epistémico-ontológico de la fenomenología. Esto lo argumentaré mediante una exploración de tres posibles vías de acceso a la intersubjetividad trascendental: 1) a través del análisis genético (la imposibilidad de la auto-responsabilidad), 2) a través del lenguaje (generativo) y 3) a través del cuerpo vivido (*Leib*).

Es a través del cuerpo vivido como mejor se pueden ver las posibilidades de reincorporar los ámbitos de la subjetividad trascendental y la empírica resolviendo el mayor problema y obstáculo para la posibilidad de una naturalización de la fenomenología. Debido a que Husserl, incluso en textos tardíos como *La Crisis*, describió y conceptualizó los

descubrimientos de la reducción trascendental como una adquisición *permanente*⁶⁷ del filósofo que ubican a este en una *dimensión nueva* (1997b, pág. 36; Hua 2/25), resulta y ha resultado problemático reincorporar al filósofo, y al sujeto en general, al mundo del quehacer científico, al mundo cotidiano donde se viven en su materialidad las consecuencias de la validez del conocimiento científico. Dicho de otra manera, en Husserl siempre queda el problema de saber cómo recuperar el mundo perdido de objetividades de la actitud natural después de haber hecho la reducción. Es decir, y como hemos visto, que si la tarea de toda epistemología es fundamentar y asegurar las bases y condiciones de posibilidad del conocimiento científico, está implícito en este proyecto que, después de completar la tarea, tendremos un edificio continuo de saberes y no dos dimensiones distintas e incomunicadas entre sí. Concluyo, pues, esta vía planteando que es a través del análisis fenomenológico del cuerpo vivido donde más posibilidades veo de resolución a este conflicto y donde se abre la puerta para una genuina naturalización de la fenomenología que, a su vez, implique una fenomenologización de la naturaleza.

Procedo a recorrer la vía husserliana que va desde el establecimiento de los límites de la meditación estática y solipsista hasta el habitar un mundo co-constituido intersubjetiva-trascendentalmente, pasando previamente por la mediación del cuerpo vivido. Concluyo demostrando que este mundo co-constituido intersubjetiva-trascendentalmente no es otra cosa que un mundo fenomenológicamente naturalizado.

⁶⁷ Como vimos en el capítulo 1: “[L]a epojé presente, la «trascendental», está pensada como una actitud habitual por la que nos decidimos de una vez por todas. Así pues, en modo alguno es un acto pasajero [...]” (Husserl, 1991, págs. 158-159; Hua 6/153)

2.1.1. El problema de la “vía cartesiana” y la imposibilidad de la radicalidad de la filosofía primera y de una filosofía fundacionalista

As long as the ground “falls outside” of the grounded, foundationalism always makes the ground absent on the level of the grounded. The very logic inherent in the relation demands its nonappearance. (Mensch, 2001, págs. 8-9)

Por razones metodológicas que expuse en el capítulo anterior se puede apreciar que la “vía cartesiana” es impracticable e implica una contradicción performativa. Vale la pena, sin embargo, ver estos argumentos de manera más detenida.

Siempre que queramos ejercer la reducción con suficiente radicalidad nos hallaremos ante el problema de la incompatibilidad de nuestra utilización del lenguaje con dicha reducción y también con los problemas explícitos de la tradición filosófica a la que pertenece el filósofo principiante así como con los imperativos éticos de la auto-responsabilidad y la ausencia de prejuicios que caracterizan la filosofía primera (imperativos que, a su vez, pertenecen a la tradición filosófica moderna). En particular, nos encontramos en nuestra meditación radical con un *impasse* con respecto a la posibilidad de la reducción del lenguaje:

El lenguaje divide al mundo de un cierto modo y, sin duda, nuestra percepción sería diferente sin él, pero una vez que decidimos comenzar analizando “la esencia” de algo, tratamos siempre con la sedimentación de las experiencias seculares de la humanidad y estas experiencias, aunque explicables históricamente, no implican necesidad lógica alguna. En consecuencia, algunos elementos del sentido común están inevitablemente presentes en los actos que constituyen el método fenomenológico; en toda experiencia hay residuos irreducibles del sentido común. Aunque realicemos la reducción trascendental no nos podemos librar del lenguaje, y esto significa: de toda la historia cultural de la humanidad. Parece difícilmente posible, tal como Husserl parece creerlo, que podamos regresar a la inocencia cultural de un recién nacido y seguir siendo fenomenólogos. Ya que existen tales residuos en nuestro espíritu, no tenemos garantía alguna contra las ilusiones; en otras palabras, no tenemos ninguna fuente de certeza. No puedo tener una intuición fenomenológica sin ser capaz de dar un nombre al objeto de mi intuición. (Kolakowski, 1977, p. 5)

Este *impasse*, que es una reminiscencia de los argumentos de Kuhn en contra de la distinción teórico/observacional en filosofía de la ciencia, parece estar fundado en la falta de claridad con la que Husserl distinguió dos sentidos de entender la filosofía primera. Existe una diferencia entre la idea de una filosofía de los comienzos y la idea de por qué comenzar la

filosofía o a filosofar (Sröger, 1993, p. 223). La “filosofía de los comienzos” es aquella que se preocupa por el *cómo* de hacer filosofía, mientras que “comenzar la filosofía” pregunta por el *porqué* filosofar en primer lugar. La diferencia puede ser expresada en dos preguntas, respectivamente: 1) ¿cómo comenzar a filosofar?, que es la pregunta por el método y 2) ¿por qué comenzar a filosofar?, que es la pregunta por la motivación.

Si contestamos estas preguntas en el orden aquí presentado nos topamos con la posibilidad de contestar la primera pregunta del modo siguiente. La filosofía ha de empezar ejerciendo la reducción trascendental, exponiendo así el campo de la experiencia trascendental y transformando en “fenómeno” todos los objetos que en la actitud natural tomamos téticamente como existiendo de suyo en el mundo. Y es sobre este campo de la subjetividad trascendental sobre el cual fundamentaremos toda posible atribución de sentido, etcétera. Sin embargo, cuando en el ejercicio de la reducción trascendental nos topamos con la necesidad de la reducción filosófica y de la reducción de la actitud natural y de la actitud teórica, nos vemos lanzados a la segunda pregunta: ¿por qué comenzar a hacer filosofía primera?

Las respuestas de Husserl a esta pregunta son, como poco, insatisfactorias, si nos mantenemos en el ámbito de la fenomenología fundacionalista de la vía cartesiana. Una de las respuestas a por qué comenzar a hacer filosofía primera es apelando a la vocación de auto-responsabilidad que permea la idea misma de la ciencia y de la filosofía. En este caso, se está aludiendo a una ética del discurso, a un *deber ser* del discurso filosófico que remite a una tradición específica que no puede ser reducida en la meditación radical, de modo que el ideal de auto-responsabilidad mismo y, con él, el de apodicticidad, quedan truncados en la medida en que la motivación toma el lugar de un prejuicio que guía de antemano nuestra meditación. Es irónico que esta sea la acusación básica de Husserl a las ciencias europeas en *La Crisis*. La crisis de las ciencias consiste, según Husserl, en el olvido, por parte de las ciencias naturales, del origen subjetivo e intersubjetivo de sus logros y evidencias. Pero no parece habersele

ocurrido a Husserl que la filosofía misma posea una sedimentación irreductible en su motivación, como comenta Victor Biceaga en su libro *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*:

As presuppositionlessness (*Voraussetzungslosigkeit*) is the philosopher's dearest ambition, philosophy's tolerance for sedimented acquisitions should be even lower than that of the other sciences. The vocation (*Berufung*) of the philosopher is to constantly reject unquestioned prejudices and to shake off the intellectual habits that hold back genuine scientific research. Since philosophy endeavors to awaken a resolute critical stance in larger and larger communities, it has to incorporate both an intra- and an inter-generational pedagogical dimension in its domain⁶⁸. **But as soon as it assumes pedagogical responsibilities, philosophy itself acquires the status of habitus, albeit a special one, that is, the habitus of challenging all habitualities.** Consequently, it is inconsistent to blame passive sedimentations for the desolate state of European science: passive sedimentations are built into the very existence of philosophy, which is supposed to put science back on its tracks. (Biceaga, 2010, pág. 76) [mis negrillas]

De este modo, no solo queda expuesta como inconsistente la filosofía radical fundacionalista en su incapacidad de deshacerse de sus propias sedimentaciones de sentido, sus propios pre-juicios, sino que se pone en entredicho su capacidad o legitimidad para llevar a cabo su tarea de fundamentación. Para llevar a cabo la tarea de la fundamentación, la fenomenología tiene que olvidar o no hacer aparecer su propio fundamento en la tradición filosófica (Mensch, 2001). Este último punto es clave para el proyecto de la naturalización y para el de la relación de fundación recíproca o de co-fundación (Steinbock, 1995) que busca tener con las ciencias naturales.

La otra respuesta casi no merece discusión. Es la que nos da Husserl en *Ideas I* en donde nos dice lo que sigue: “el intento de duda universal pertenece al reino de nuestra *absoluta libertad*.” (Husserl, 1993, pág. 70; Hua 3/64) El absurdo epistemológico de esta respuesta recae en la inocencia que emana de ella. Nadie que no pertenezca a una tradición filosófica específica o, al menos, a un contexto lingüístico-cultural que lo permita, se topa con la graciosa tarea de plantearse la reducción trascendental por mero entretenimiento y ejercicio ocioso de

⁶⁸ Esta relación de la transmisión del conocimiento de generación en generación es parte de la tarea de la fenomenología generativa. Esta es la metodología fenomenológica que aplica Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

la libertad.⁶⁹ No he encontrado en los textos que he estudiado ninguna otra justificación de por qué empezar a filosofar que resista el embate de la reducción.⁷⁰ Sin embargo, Husserl no ignoraba esta problemática por completo, ya que en la segunda lección de *La idea de la fenomenología* responde a una pregunta similar hecha por uno de sus estudiantes: “¿cómo puede comenzar la teoría del conocimiento?” (1997b, pág. 44; Hua 2/34) Sin embargo, allí solo parece plantearse con relación al conocimiento entendido como *epistémé*, en cuyo caso se trata solo de la pregunta por el método y no por la motivación, ya que, aun cuando hace alusión e incluye al conocimiento pre-científico, no se le ocurre a Husserl que la reducción deba ser aplicada al lenguaje mismo o a la tarea misma del filosofar o, finalmente, a la idea de radicalidad. Sin embargo, la pregunta sí se la hace explícitamente en el apéndice XV (subtitulado: “The genesis of phenomenological science and the developement of the phenomenological community” escrito en el 1934, cuatro años antes de su muerte) comentando el borrador de Eugen Fink de la *Sexta meditación cartesiana*, donde leemos esto:

En cuanto a la génesis de la ciencia fenomenológica como el conocimiento explícito de la verdad del Absoluto sobre sí mismo, se debe hacer esta distinción: 1) Yo al comienzo de la

⁶⁹ Hay que aclarar que esto, sin embargo, no es completamente cierto. Tanto para Heidegger como para Sartre existe acceso a este campo de experiencia mediante la modalidad de la angustia y del aburrimiento, para el primero, y mediante la náusea y la experiencia de la Nada para el segundo. Sin embargo, en ambos casos, y en el existencialismo en general, esta inversión de la mirada no ocurre de manera sistemática como es la pretensión del proyecto epistemológico tanto de Husserl como de Descartes. Esta inversión se da en los primeros de modo pasivo; le acaece al *Dasein* o al hombre. El *Dasein* responde al llamado del pensar; y recordemos el pasaje de la raíz en *La náusea* de Sartre cuya transformación en fenómeno ocurre en un momento de despeje mental. (2002, págs. 199-206) Para Husserl, por el contrario, se trata de una actividad dirigida por el sujeto trascendental de manera sistemática. Otra excepción sería la tradición mística sistemática del budismo. Pero, de nuevo, en este caso nos topamos con la necesidad de pertenecer a una tradición y de dominar un método, aunque podría argumentarse—sin tomar en cuenta el trasfondo de la tradición hinduista que da origen al budismo— que en su instancia originaria el ámbito “trascendental” fue logrado de manera independiente y solitaria por Siddhartha Gautama (el Buda). Pero en realidad lo que correspondería en ese caso sería una investigación generativa que busque el origen del sentido del gesto fundacional del budismo mediante un investigación retroactiva (*Rückfrage*) del mismo tipo que la que empleó Husserl en “El origen de la geometría” (Husserl, 1999, págs. 353-378; Hua 6/365-386). De aquí no debe seguirse, sin embargo, que el asunto de la libertad que tenemos en cada momento de comenzar a filosofar o a ejercer las reducciones no sea importante. De hecho, es clave para el proyecto de naturalización y para garantizar el tránsito bidireccional entre la subjetividad empírica y la trascendental. Lo único que se sigue es que no es una buena justificación de la motivación de la meditación trascendental en el contexto del proyecto moderno *fundacionalista*, es decir, no es una buena contestación a la pregunta: ¿por qué empezar a filosofar?, de tal manera que sea compatible con el ideal de la auto-responsabilidad y la falta de prejuicios.

⁷⁰ Esta pregunta parece habérsela hecho Husserl en el primer tomo de *Filosofía Primera* [*Erste Philosophie*]. En particular véase el ensayo de Ludwig Landgrebe “Husserl’s Departure from Cartesianism” (Landgrebe, 1981, págs. 66-121). También se puede consultar: (Zahavi, 2003); (Bernet, Kern, & Marbach, 1993).

reducción fenomenológica y del hacer fenomenología en solitario, en la soledad "solipsista", es decir, donde todavía no tengo compañeros fenomenólogos. A lo que la pregunta: ¿Hasta dónde puede llegar esta fenomenología solipsista? 2) El desarrollo progresivo de una comunidad fenomenológica estimule e invite a los no fenomenólogos a hacerse fenomenólogos... [...] Con la pregunta, ¿cuánto tiempo puedo hacer fenomenología como *solus ipse*, como el "único hombre," cuánto tiempo puedo permanecer en ello?, llego a **la pregunta por la motivación para mi entrada a la reducción fenomenológica y a la totalidad de mi hacer fenomenología**. ¿Cuánto tiempo puedo *querer* permanecer en ello? Motivándome adicionalmente está lo que motivó el gran avance de la ciencia. Por lo tanto, en primer lugar: *quería la ciencia, una ciencia seria, una ciencia radicalmente **auto-responsable**. **¿Pero con qué propósito quería yo esa ciencia?** (Husserl, 1995a, págs. 191-192; Fink, 1988, pág. 216 y 241)[mis negrillas][asterisco e itálicas en el original] [mi traducción]

Husserl se hace la pregunta sobre la motivación de su fenomenologizar, sobre el límite del camino solipsista y sobre la motivación última de su filosofar en este apéndice a la *Sexta meditación* de Fink (cuyo subtítulo interesantemente es: "La idea de una teoría trascendental del método"). Sin embargo, la respuesta que da Husserl a esta última pregunta acerca de con qué propósito querría yo la ciencia fenomenológica la saca completamente de la vía cartesiana y la proyecta al mundo-de-la-vida, al mundo compartido y co-constituido de la comunidad de la vida práctica pre-reflexiva, al mundo de la vida pre-filosófica. Husserl contesta lo siguiente:

Fui motivado a la auto-reflexión por mi vida humana, *nuestra* vida humana [...] una búsqueda de felicidad [...] una búsqueda de satisfacción [...] una búsqueda de auto-satisfacción que es [...] un esfuerzo del *nosotros* por alcanzar la unidad en una satisfacción-*nuestra* [...] la creación de un nuevo mundo-circundante humano. (Husserl, 1995a, pág. 192; Fink, 1988, pág. 241) [mis itálicas y mis corchetes] [mi traducción]

En esta respuesta vemos dos cosas: 1) un regreso al mundo pre-fenomenológico de los valores, deseos y metas humanas el cual acerca su filosofía al ideal antiguo de la buena vida; y 2) un énfasis en el vínculo de estos valores, deseos y metas del filósofo solitario con la comunidad que les da sentido: a la intersubjetividad empírica. Esta respuesta del viejo Husserl lo acerca más a la fenomenología hermenéutica de Heidegger que al Husserl fundacionalista y al de las *Meditaciones cartesianas*.

Por estas razones me veo forzado en mi filosofar radical a abandonar al Husserl cartesiano en lo que concierne a la supuesta radicalidad de la filosofía primera y a la pretensión radical de la reducción trascendental, y a ver en estas tesis el lugar donde se evidencia mejor la

insostenibilidad del proyecto fundacionalista (apodíctico) del conocimiento. Se torna, entonces, este proyecto fundacionalista de la filosofía moderna en una ilusión, en un presupuesto que la misma radicalidad que exige la reducción trascendental al fenomenólogo principiante le obliga a abandonar. A este respecto dice Elisabeth Ströker:

From this perspective, the illusion of presuppositionlessness also disappeared, an illusion that, since it had not been seen through, had initially kept his postulate of presuppositionlessness for transcendental phenomenology from being fulfilled. (Ströker, 1993, p. 225)

El problema de la radicalidad de la reducción exige, entonces, que se ponga entre paréntesis toda presuposición pero, al hacerlo, caemos en una “contradicción performativa.” (Apel, 2002, pág. 48) La crítica a la razón argumentativa o discursiva, implícita en la posible reducción del lenguaje o de la tradición filosófica a la que responde y pertenece el filósofo principiante, nos lleva a la contradicción performativa en la cual, al poner en cuestión el lenguaje o la *Razón* misma, ponemos en cuestión la herramienta argumentativa que estamos usando en el momento de hacer nuestra crítica. Este era precisamente uno de los argumentos de Husserl contra al naturalismo, el psicologismo, el relativismo y escepticismo: que implicaban un círculo vicioso que se auto-refuta.⁷¹ Sin embargo, es claro que siempre es una posibilidad ser absolutamente consecuente y mantenerse callado, como nos invitaba a hacer Wittgenstein con la proposición 7 al final de su *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca.” (2002) Pero esto es dejar de hacer filosofía y, por lo tanto, como gesto epistemológico también se autocancela. De modo que, dentro de la actitud teórica del fenomenólogo, ya no podemos dejar fuera del análisis al lenguaje, ya que constituye el contexto pragmático y trascendental desde donde cobra todo su sentido el quehacer filosófico mismo⁷².

⁷¹ Ver capítulo 1, en particular la sección 1.2.1.1.

⁷² Cabe recordar al lector que este mismo tipo de argumentación fue la que usé para refutar el experimento mental del “mundo zombie” de Chalmers y la heterofenomenología de Dennett en la introducción. Es interesante porque desde la perspectiva de la naturalización de la fenomenología es esencial establecer la ineludibilidad de plantear una intersubjetividad trascendental que sirve de base y es *siempre ya* el presupuesto implícito del sentido de nuestras teorizaciones sean estas científicas o filosóficas.

El lenguaje se nos da, entonces, en un doble aspecto, como objeto trascendente y como campo trascendental irrebasable. Suzanne Cunningham comenta lo siguiente en su libro *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*:

[T]he careful analysis of the pragmatical and syntactical aspects of language uncovers the transcendental-transcendent quality of language. Language lends itself not only to the lived experience but also to its objectification. Any attempt to isolate the lived transcendental aspect of it from its transcendent objectification is destructive of the very essence of language (its valid functioning) and thereby of the ability of consciousness to situate its meanings or to describe its intuitions. (Cunningham, 1976, págs. 94-95)⁷³

Y continúa diciendo:

The project, therefore, of laying bare the sure foundations for knowledge must take language into careful account, not only as the instrument of the investigation but as an essential formative element in both the “subject” and the “object” of traditional epistemological theory. (Cunningham, 1976, pág. 97)

De estas consideraciones se sigue que, si podemos decir que la reducción trascendental no ha de ser efectuada completamente, ya que el lenguaje en su totalidad no permite ser sometido a la crítica, tenemos que replantearnos la deseabilidad de mantener un ideal fundacionalista (apodíctico).⁷⁴

Si la comunidad del lenguaje ha de ser el fundamento irrebasable de la crítica de la razón, en cuanto ponerlo dentro de la reducción requiere de una contradicción performativa, entonces ¿por qué retomar un proyecto egológico nuevamente, por qué la insistencia en la conciencia luego de todas las críticas que ha recibido esta postura con Freud, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida, en fin, luego del debate posmoderno? ¿Quiere decir esto de que debemos o que podemos abandonar sin más el proyecto epistemológico, como parecen plantear la mayoría de los detractores de Husserl (piénsese específicamente en las críticas al fundacionalismo de

⁷³ Los vínculos con las discusiones en torno a la distinción teórico-observacional en filosofía de la ciencia, en especial, luego de la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn, son evidentes y los veremos en la vía kuhniana en capítulos posteriores.

⁷⁴ Este punto es paralelo o análogo a lo que decía Sellars en su momento: “[S]cience... is a self-correcting enterprise which can put *any* claim in jeopardy, though not *all* at once.” (1997, pág. 79) Y esto tiene el mismo significado tanto para el proyecto epistemológico fundacionalista de cuño analítico como para el fenomenológico. Podemos, en cuanto que fenomenólogos meditantes, poner cualquier término, cuerpo teórico y cualquier conjunto o subconjuntos de estos, fuera de juego o “entre paréntesis”, pero no podemos poner la totalidad del lenguaje, la cultura o la tradición entre paréntesis.

Derrida o de Heidegger) y suplantarlo por un proyecto fenomenológico-hermenéutico (Heidegger), deconstructivo-discursivo (Derrida) o genealógico-biopolítico (Foucault)? ¿Por qué no abandonar tanto la fenomenología como el análisis egológico y punto? Precisamente porque es *desde* este análisis fenomenológico de la subjetividad trascendental que el campo de la intersubjetividad trascendental se revela como más fundamental. Como decía Ludwig Landgrebe:

Transcendental phenomenology can therefore only begin as egology: one's own life has the privilege of being a first and original givenness. (1981, pág. 84)

Metodológicamente, la vía de acceso al ámbito de los problemas de la intersubjetividad trascendental y su estatus de “más fundamental, originario o primero” sigue siendo la vía egológica:

Transcendental intersubjectivity is not an objectively existing structure in the world that can be described and analyzed from a third-person perspective, but a relation between subjects in which the ego itself participates. To phrase it differently: Transcendental Intersubjectivity can only be disclosed through a radical explication of the ego's structures of experience. (Zahavi, 2003, p. 122)⁷⁵

Lo irrevocablemente ya objetivado e intersubjetivamente validado del mundo-de-la-vida solo lo descubrimos a través del análisis egológico.⁷⁶ Lo mismo sucede con las críticas existencialistas de Heidegger (2003; 1949) y Sartre (2003). El sentido de “lo a la mano” solo toma vigencia y existencia en el ámbito de “lo ante los ojos”, es decir, en actitud teórica y no desde la praxis que se halla sumergida en el mundo. En el caso de Sartre, en *La trascendencia*

⁷⁵ Ver también el capítulo III, sección 3, titulada “The Uniqueness of the Primal I” en (Zahavi, 2001b, págs. 77-84).

⁷⁶ Lo mismo podría decirse de la tensión que existe entre el inconsciente y la conciencia en Freud. Es sólo a través de la conciencia que tengo acceso al campo de lo inconsciente y es sólo allí donde me entero de que dicho campo (el del inconsciente) es más fundamental—en términos causales—que aquel en el que me encuentro. También vemos esta estructura temporal en la mitología teleológica cristiana. Esta se ve plasmada de manera ejemplar en esta cita del evangelio de Juan donde Juan el Bautista dice, hablando de Jesús: “Este es Aquel de quien yo les decía: Alguien viene después de mí, que se ha adelantado a mí, porque existía antes que yo.” (Juan, 1974, pág. 234; 1:15) Es la llegada del Cristo (el ungido) la que le da sentido retroactivo a Juan el Bautista (el ungidor). Así mismo, es solo a través de mi presente vivido que me entero que el mundo me precede y es condición de mi posibilidad. Es mediante la apertura experiencial de mi conciencia (la única que puedo tener) como llego a la conclusión de que el mundo y la comunidad cultural y lingüística a la que pertenezco me preceden y son condición de mi posibilidad. Pero esto lo veremos mejor más adelante.

del Ego, este intenta demostrar que el Ego es un objeto trascendente constituido y que nuestra experiencia originaria no está guiada o unida por un polo-“Ego”, sino que consiste en una serie de momentos o experiencias aisladas que solo en reflexión, producto de un acto voluntario del sujeto, forman una totalidad. Sin embargo, olvida Sartre que esa sucesión de experiencias disociadas, que son para él la *Verdad* de la vida del sujeto, solo son accesibles *en y desde* un sujeto unitario reflexivo que ve esas experiencias como *suyas* (en una operación reflexiva del polo-ego) y que luego juzga que las vivió irreflexiva y separadamente.⁷⁷ Con el concepto de la *différance* en Derrida (1994) sucede lo mismo. Aparte de pertenecer a la ontología tradicional, en la medida en que ante la *presencia* fenomenológica contrapone el momento de lo diferido-diferente como onto-epistemológicamente previo, es decir, como más originario, también hace uso de la descripción fenomenológico egológica para hacer aparecer en evidencia su argumento en contra de la evidencia fenomenológica. Es decir, que es desde el espacio que abre la reflexión fenomenológica como se descubre la evidencia (“principio de todos los principios”) de que la descripción de este espacio como pura presencia es insuficiente. El mismo Derrida admite que su trabajo deconstructivo es un intento de mantenerse fiel a la disciplina fenomenológica⁷⁸:

⁷⁷ Lo mismo puede decirse de la doctrina budista del “no-yo” (no-mente o no-ego) o de la falta de identidad de la vida del sujeto. La diferencia es que, al menos, el budista asume una actitud heraclíteana: “hay y no hay identidad, somos y no somos los mismos.” Ver por ejemplo el *Milindapañha* donde se dice lo siguiente: “Your majesty, I am called Nāgasena; my fellow-preists, your majesty, address me as Nāgasena; but whether parents give one the name Nāgasena, or Sūrasena, or Vīrasena, or Sīhasena, it is, nevertheless, your majesty, but a way of counting, a term, an appellation, a convenient designation, a mere name, this Nāgasena; for there is no ego here to be found.” (Radhakrishnan & Moor, 1989, pág. 281) Es parte de la tradición budista cometer una contradicción performativa intencionalmente: decir que no son un ego, o no tienen una identidad, mientras simultáneamente responden a su nombre y hablan en nombre de dicha identidad. Otro ejemplo de esto es admitir la afirmación y la negación de una tesis simultáneamente. Por ejemplo: “Subhuti, the Tathagata teaches that all these many particles of dust are no-particles of dust and therefore that they are called particles of dust; he teaches that the world is no-world and therefore that the world is called the world.” (Suzuki, 1960, pág. 44) Como comentario aparte, esta última cita es un buen ejemplo de una tradición discursiva donde no se aplica el principio de no contradicción. Aunque, así mismo, este principio podría ser rescatado en este contexto diciendo que la distinción de la que habla la cita es una distinción nominalista: “Esto *no es* x, por eso *le llamamos* x” y no un verdadera excepción al principio de no contradicción.

⁷⁸ “Para mí, Husserl es el que me enseñó una técnica, un método, una disciplina, el que jamás me ha abandonado. Incluso en los momentos en que he creído tener que interrogar ciertas presuposiciones de Husserl, he tratado de hacerlo manteniéndome fiel a la disciplina fenomenológica.” (Derrida, 2001, pág. 63)

Por ejemplo, como usted sabe, el principio de todos los principios de la fenomenología, con la vuelta a las cosas mismas, es la regla de la intuición, del dato de la cosa misma en su presencia, en carne y hueso, como suele decirse. En la obra de Husserl hay momentos en que —él mismo lo reconoce— este principio fracasa en cierto modo, tanto si se trata del tiempo o del otro; como fenomenólogo no se puede hablar del tiempo y del otro sin traicionar de alguna forma este principio, al menos sin traicionar la fidelidad a este principio intuicionista. Inspirándome en esos momentos husserlianos que ponen trabas a la fenomenología es como siempre he intentado sacar a la luz una especie de presuposición o principio metafísico en el origen de la fenomenología. *Lo que hace que lo que se llama la deconstrucción fuera a la vez un gesto fenomenológico* (librarse o liberarse de presuposiciones especulativas filosóficas de cierta herencia), pero, al mismo tiempo un intento para descubrir en el edificio de las tesis filosóficas de la fenomenología algunas de esas presuposiciones. (2001, págs. 63-64) [mis itálicas]

Estas críticas surgen desde el interior del discurso fenomenológico con todo lo que este metodológicamente implica, de modo que estas no nos llevan necesariamente al abandono del proyecto fenomenológico-egológico. Todo lo contrario, este proyecto se presenta como extremadamente fructífero. Lo que hay que abandonar es meramente la pretensión de apodicticidad y unidireccionalidad del proyecto fundacionalista de la epistemología moderna tradicional. Este proyecto fundacionalista, irónicamente, nunca fue abandonado por las generaciones subsiguientes a Husserl. A este respecto es interesante la observación de James R. Mensch según la cual las críticas al fundacionalismo desde la tradición fenomenológica y asociadas al discurso posmoderno, como son las de Derrida, Heidegger y Levinas, más que un “más allá” del fundacionalismo son la conclusión lógica del mismo.

This reliance on absence is quite striking. Heidegger, Derrida, and Levinas, the major figures of what I am calling the postmodern movement, are involved in a paradoxical endeavor. Apparently engaged in an attack on foundationalism, they nonetheless continue its practice of getting to the basis of things and of using this basis to account for them. [...] What is common to these formulations is an antifoundationalism that does not go beyond an attack on presence. The persistence of the practice of foundationalism in such formulations raises the question of whether they are actually examples of antifoundationalism. Could they not be the last, most extreme examples of the foundationalist enterprise? [...] The postmodern focus on absence thus seems to be the logical consequence of pursuing the foundationalist project to its end. (Mensch, 2001, pág. 8)

Una de las propuestas, para mí, más interesantes para salir de este entuerto nos la da Anthony Steinbock con su concepto de “intencionalidad saturada”. Steinbock opone la saturación, entendida como exceso de sentido, a la ausencia como falta o carencia de sentido. Lo que revela la intencionalidad de la conciencia es la saturación del sentido que motiva la

mirada constituyente de la subjetividad trascendental. El concepto de saturación rescata la esencia de lo que Husserl quiere decir con la trascendencia de un objeto: el objeto se da completamente como sentido, aun cuando lo veamos en escorzos, aun cuando solo podamos percibir uno de sus aspectos simultáneamente. Es la saturación lo que explica las capas de sentido que explora la fenomenología constitutiva.

Es por esta vía que se comienza a delinear la entrada a la intersubjetividad trascendental. Esta nos lanza, en el análisis del sentido de un objeto, a lo que apunta *más allá* de los logros de la conciencia del sujeto individual. Steinbock complejiza nuestra relación con lo que *se da* cuando dice:

Phenomenologically, intentionality is saturated; intentionality is characterized not by lack, but surplus, not by absence, but **too much presence**. Saturation is not mere present, nor is it non-present, but a type of *presence*, **generative presence**. Saturated presence is not co-original with experienced absence. For absence points irreversibly to saturated presence. (Steinbock, 1999, pág. 178) [mis negrillas]

No se trata ya de reducir el *darse* al puro presente, como se le acusa a Husserl de hacer con su fenomenología estática, ni, por el contrario, de reducir el presentarse al eterno escapar/diferir del presente, a una ausencia, sino de percatarnos, en medio de nuestra ejecución de la reducción trascendental, de que el sentido de un objeto siempre excede los límites de nuestra contribución como sujetos individuales e, incluso, nuestra contribución como sujetos trascendentales. De este modo no tenemos que rescatar a Husserl de las críticas “posmodernas”⁷⁹ intentando repensar la fenomenología desde ellas, sino que tenemos que ir “más allá” de ellas hacia la dirección de la intersubjetividad trascendental que surge de lo que se encuentra escondido en el fenómeno de la saturación intencional.

Such statements certainly go against the grain of much work today that wants either to challenge a “metaphysics of presence,” to emphasize negativity, or to maintain that phenomenology—perhaps in spite of itself—was really about the task of harkening to absence. I suggest that the understanding of absence, lack, and negativity pursued and developed in so-called “postmodern” discourses can be misleading, not because they criticize a kind of punctual

⁷⁹ Pongo aquí “posmodernas” entre comillas pues, siguiendo a Mensch, estas críticas más que postmodernas son hipermodernas, pues son la culminación extrema del proyecto fundacionalista mismo. Una verdadera fenomenología posmoderna será, por ejemplo, la fenomenología naturalizada que estoy proponiendo.

present, etc., but because they miss “the thing itself” as saturated present. (Steinbock, 1999, pág. 178)

Más específicamente, podemos criticar las críticas posmodernas a “la metafísica de la presencia” como no suficientemente posmodernas, como demasiado conservadoras y tímidas, ya que lo que logran es la reproducción del dualismo fundante de la modernidad. Buscaron encontrar en la “ausencia” el punto de quiebre del principio de todos los principios pero, al hacerlo, reprodujeron el dualismo, esta vez en la guisa de la dupla “presencia/ausencia”. Todo aparecer, para estos, sería un juego “innombrable” (Derrida, 1994) que no *es* ni la una ni la otra. A estas críticas “posmodernas” le oponemos la naturalización de la fenomenología que intenta superar el planteamiento moderno de la fenomenología, resolviendo o disolviendo el dualismo fundante que hereda de la modernidad.

Siguiendo esta línea de pensamiento, la vía que tenemos que encontrar nos tiene que llevar a postular un monismo pluralista que, sin huir de la presencia (saturada), dé cuenta de la intersubjetividad *desde* la primera persona, desde una perspectiva egológica y que, por lo tanto, dé cuenta del exceso de sentido que emana de ese presente vivido y que rebasa los límites de esa misma perspectiva sin abandonarla.

La mayoría de las críticas al análisis egológico se centran en la acusación del solipsismo, y los entrampamientos teóricos que surgen de este. Pero analizado en profundidad, el resultado de la reducción fenomenológica no es nunca un *solus ipse*. En la caracterización del yo como “solo” ya se esconde la intersubjetividad, como hemos visto. Además, como dice Fink en su *Sexta meditación cartesiana*, la reducción es un proceso doble:

Es un proceso cuyo *comienzo* es la reducción “egológica”, que es la producción del espectador trascendental y el retorno reductivo a la vida trascendentalmente postulable en su sentido más “fundamental”, a la vida que experimenta y tiene al mundo (pero que está oculta por auto-apercepción mundanizadora del ser humano [*des Mensch-Seins*]); y se *completa* en la reducción “intersubjetiva”, es decir, en el despliegue pleno de la intersubjetividad co-constituyente que está implícita en el ego trascendental [...] (Fink, 1995, pág. 5; 1988, págs. 4-5) [mi traducción]

La intersubjetividad está implícita, por tanto, en la idea misma de un sujeto trascendental. Sabemos, por la imposibilidad de llevar a cabo la reducción del lenguaje y de la tradición filosófica—que son su motivación—que el fenomenólogo meditante no ha tenido éxito en establecer su “soledad” como sujeto trascendental. Por tanto, tenemos que seguir la pista de cómo se anuncia esa compañía en la pretendida “soledad” de este sujeto meditante. Para ello hacemos notar que otra motivación se transparenta en la insistencia en el vocabulario egológico. Esta motivación es precisamente aquella que queremos investigar; la motivación que me compele a pensar la esfera propia del ego trascendental como *solus ipse*, como un “yo-solo”. Lo que me compele a pensarme como un ego que medita en soledad es precisamente que siempre que hago filosofía me sé parte de una tradición y de una comunidad de filósofos que me exigen, para considerarme uno de ellos, que fundamente mi conocimiento, que dude, problematice o ponga entre paréntesis todo el conocimiento heredado y que lo haga mío, que lo haga propio. Mi tradición me exige que, en la tarea de la auto-responsabilidad, comience por aquello que puedo yo fundar en la evidencia que está a mi disposición, aquella que me pertenece en cuanto que “ahí presente para mí”. Pero, ¿qué ocurre cuando lo que allí encuentro excede los límites de mi responsabilidad?

Pondré un ejemplo. Cuando entro a una biblioteca y me topo con un libro previamente desconocido y me encuentro meditando, es decir, estoy en ese momento ejerciendo la reducción fenomenológica (o trascendental), este objeto se me da como sentido que se da “en y para mí” como *nóema* (en el campo inmanente que queda como resultado mi efectución de la reducción) de forma originaria y cuyo sentido surge “de mí” (como objeto intencional o, al menos, en lo que Husserl llama *la esfera de lo propio*)⁸⁰. Pero, ¿cuál es el sentido que surge “de mí” (en tanto que el libro, dentro de la reducción, es *mi* objeto intencional) de un libro

⁸⁰ La esfera trascendental de lo propio “Se trata más bien de una *estructura esencial de la constitución universal*, en la cual transcurre la vida del *ego* trascendental en cuanto constituyente de un mundo objetivo.” (Husserl, 1997c, p. 126; Hua 1/125) Esta surge cuando, en plena meditación trascendental, hacemos abstracción de los *otros* y nos quedamos *solos*.

previamente desconocido? ¿No es precisamente el sentido: “objeto cultural del que no soy responsable” u “objeto cultural escrito”? A su vez, esa escritura remite, en su encadenamiento de sentidos, a un alguien que lo escribe y, al ser su contenido desconocido, precisamente remite a un “alguien-otro”, es decir, a un no-yo, y este no-yo, a su vez, a una comunidad lingüística que yo comparto (si se tratase de un lenguaje que conozco). Husserl, en su quinta meditación cartesiana, admite lo mismo:

Al mundo de la experiencia pertenecen, además, objetos con predicados *espirituales*, los cuales, de acuerdo con su origen y sentido, remiten a sujetos y, en general, a sujetos extraños, y a su intencionalidad activamente constituyente. Tal es el caso de todos los objetos culturales (libros, instrumentos, obras de todo género, etc.) que al mismo tiempo implican el sentido de experiencia del *ahí-para-cada uno* (esto es, para cada uno de los miembros de la correspondiente comunidad cultural; la europea, por ejemplo, o más estrechamente, la francesa, etc.). (Husserl, 1997c, p. 124; Hua 1/124)

Y, sin embargo, Husserl decide continuar con la reducción más allá de este *impasse*. Decide ejercer lo que él llama la reducción a la esfera de lo propio (pp. 125ss; Hua 1/124-130) para, de este modo, delimitar, dentro de lo que se halla en mi experiencia inmanente concreta, qué me pertenece completamente en su sentido sin ser co-determinado por otros o por lo extraño. Al hacerlo incurre en una ingenuidad trascendental:

En actitud trascendental, yo trato ante todo de delimitar dentro del horizonte de mi experiencia trascendental *lo que me es propio* (*das Mir-Eigene*). Ello es, me digo en primer lugar, lo *no extraño*. Comienzo, pues, por liberar abstractivamente este horizonte de experiencia de todo lo extraño en general. Pertenecer al fenómeno trascendental del mundo el hecho de que él sea dado directamente en una experiencia concordante; consecuentemente hay que abarcar el mundo con la mirada y prestar atención al modo en que lo extraño se presenta co-determinando el sentido del mundo y, en la medida en que precisamente hace esto, excluirlo abstractivamente. De tal suerte, hacemos abstracción en primer lugar de lo que da su sentido específico a hombres y animales en cuanto que seres vivientes, por así decirlo, del género del yo (*ich-artigen*); a continuación hacemos lo mismo con todas las determinaciones del mundo fenomenal que, por su sentido, remiten a *otros* en cuanto yo-sujetos y que, por consecuencia, los presuponen (por ejemplo, todos los predicados culturales). Podemos decir, pues, que hacemos abstracción de toda espiritualidad extraña (*Fremdgeistigen*) en cuanto aquello que posibilita el sentido específico de lo *extraño* que aquí está en cuestión. (p. 128; Hua 1/126)

Su ingenuidad consiste en no darse cuenta de que, al ejercer esta reducción, el sentido de la misma se desmorona. A diferencia de Husserl, no vemos el sentido de continuar con esta “ingenuidad trascendental” (Fink, 1988, pág. 5). Continuar la vía cartesiana después de

encontrarnos con la impracticabilidad de la exigencia de radicalidad de la reducción es contrario al espíritu de la fenomenología, contrario al principio de todos los principios que nos invitaba a tener en cuenta “que todo lo que se nos brinda originariamente [...] en la ‘intuición’ hay que tomarlo simplemente como se da, pero también *sólo dentro de los límites en que se da*.” (1993, pág. 58; Hua 3/52) Es por ser fieles a las lecciones de Husserl sobre la observación no prejuiciada del darse de los fenómenos que tenemos que abandonar la vía cartesiana. Así como uno de los avances de Husserl con relación a Descartes fue el percatarse de que en la *duda* no se anula el mundo, sino que cambia su sentido—de ahí que propusiese la *epoché* como reemplazo de la duda metódica—, nosotros haremos lo mismo con relación a la evidencia de la intersubjetividad. Allí donde Husserl busca fundamentar el darse del otro y la objetividad del mundo natural que el otro implica en la esfera de lo propio, nosotros nos detendremos, fieles al principio de todos los principios, justo aquí donde el otro se presenta como condición de posibilidad de mi filosofar, de mi participación en una comunidad lingüística que hace fenomenología y que se descubre en el interior de la práctica de la reducción como co-habitando un mundo saturado intencionalmente.

Esta interpretación abre paso necesariamente a la trascendencia del mundo y al inmediato colapso de la esfera de lo propio, esto es, a la desactivación de la reducción fenomenológica en el sentido estricto. Estamos, pues, de vuelta en el mundo. De este modo, no hay que recurrir a la intracepción, la empatía o a otro modo de darse no originario del *Otro*, como hace Husserl en la quinta meditación⁸¹, sino que el tema del darse del otro colapsa la esfera del *solus ipse* allí donde *en y desde* esta esfera trascendentalmente reducida me veo obligado, por la idea ética directriz de la auto-responsabilidad, a aceptar que *no* soy auto-

⁸¹ Ver sobre todo el excelente y minucioso capítulo quinto de (Ricoeur, 1967) dedicado exclusivamente a la quinta meditación husserliana. El capítulo 4 de (Steinbock, 1995) para una interpretación más contemporánea y que hace hincapié en los problemas de la quinta meditación. Ver también: (Smith, 2003); (Zahavi, 2001b); (Zahavi, 2003); (Bernet, Kern, & Marbach, 1993).

responsable. La clave para que esta falta de responsabilidad no se convierta, en la experiencia del fenomenólogo meditante, en un callejón sin salida, es observar, como hace Steinbock, que esta no se experimenta como ausencia o carencia, por ejemplo, como falta de conocimiento, en la percepción del objeto, sino como exceso:

If we are inclined to take in more of an object, it is not merely because we want to see more, but because *it* affectively sketches the course of its givenness, because it has already been given fully. If we turn away from something in repulsion or disgust, it is not because we lack interest, but more primordially, because we have already “had *too much*” of it. [...] When we do experience absence or lack, it is not because the latter are ontologically or phenomenologically primary; rather, lack implicitly refers to a uniquely saturated, “specific” presence. (Steinbock, 1999, págs. 178-179)

Solo me percato y percibo la falta o ausencia porque el objeto me da mucho más sentido que el que yo le puedo proveer; el objeto está en exceso de mi intención.

In simple perception, the same object is given *fully*, but *not exhaustively*, since its fullness generates other modes of full presentation. Fulfillment, accordingly, is not an instantaneous accomplishment, but a generative movement of being given more fully. As intending beings, we mean or intend more through this fullness, not primordially through emptiness or absence. The experience of lack is indicative of a specific presence, even if we are not able to identify cognitively what that presence is. (Steinbock, 1999, pág. 181)

Nuestra incapacidad de dar sentido cabal al objeto percibido nos abre a estructuras de horizontes de expectativas sobre el objeto y no nos paraliza en nuestra investigación, como podría esperarse en el caso de que se experimentase como ausencia o falta, como vacío de sentido. Todo lo contrario, este tipo de experiencia me deja sediento de más sentido, y el sentido que se esconde tras del objeto es un sentido generativo, histórico, intersubjetivo. Alude a los múltiples modos de darse del objeto.

La intersubjetividad se presenta, entonces, como exceso y contexto, como saturación del objeto que me habla más allá de mi quehacer constitutivo como sujeto trascendental. La intersubjetividad designa un tipo de relación trascendental (en sentido kantiano, como condición de posibilidad) particular con el mundo y con los otros. Por ejemplo, cuando entro a las cuevas de Altamira puedo entablar relación con estas en al menos dos modalidades. Si

me fijo en las cuevas *per se*, me relaciono con el mundo e interpreto estas estructuras como objetos naturales, como productos geológicos. Pero si me fijo en las pinturas rupestres en las paredes de las cuevas ya no me estoy relacionando con el mundo en ese sentido, sino con otros sujetos. Estas me lanzan, cual si se tratase de una ventana en el tiempo, a un mundo intersubjetivo pasado. Es decir, para interpretar estas pinturas como pinturas y no como manchas en la pared, tengo que interpretarlas como productos de las acciones de otros sujetos. Su existencia, la de las pinturas, implica necesariamente la existencia de otros sujetos. El mundo de la cultura, del lenguaje, es *siempre ya* un mundo constituido por una comunidad de sujetos, por una intersubjetividad. Es esta comunidad la responsable de dar sentido a los términos “objetividad”, “validez”, “sujeto”, “objeto”, “interioridad” y “exterioridad”.

No es, por tanto, que el problema del “Otro”, de “lo extraño” y de la intersubjetividad no sean manejables desde la vía cartesiana, ya que, como dije y es bien sabido, Husserl hace precisamente esto en la quinta meditación, sino que, luego de encontrar la irreductibilidad del lenguaje y la cultura, *perdemos la motivación* para continuar con esta vía la cual siempre estuvo en Husserl llena de obstáculos⁸². El fundacionalismo busca, mediante el filosofar radical de la filosofía primera, neutralizar de un solo golpe la validez del mundo para luego recuperarlo en la seguridad de la fundamentación y bajo la garantía del método. Ahora, una vez que nos topamos con la impracticabilidad de la reducción trascendental en su radicalidad, nos damos cuenta de que no es sólo el aspecto temporal de la práctica de la meditación lo que nos hace parar la neutralización de la validez de la actitud natural, es decir, el hecho de que tenemos que detenernos y participar del mundo como condición material de posibilidad de nuestro filosofar (alimentarnos, dormir, interactuar con otros individuos en el trabajo o en el hogar, etc.), sino que esta impracticabilidad evita que abandonemos este mundo en primera instancia:

⁸² Ver nota anterior.

It is not merely the temporary aspect of reflection that brings one back to the world, but more importantly, it is its linguistic nature that keeps one from ever really leaving the world in reflection. (Cunningham, pág. 96)

Sin embargo, habría que enmendar a Cunningham y decir que no es tanto que nunca salgamos del mundo en nuestro viaje reflexivo trascendental, sino que el *cierre solipsista* que la filosofía moderna exige metodológicamente no es posible. Pero de ahí no se sigue que el mundo al que regresamos sea el mismo mundo del que partimos: este mundo del que ya nunca saldremos no es el mundo de la actitud natural. Para usar una metáfora geométrica de Sami Pihlström en su libro *Naturalizing the Transcendental*, no se trata aquí de un círculo en el que el punto de salida sea el mismo que el de llegada, sino de una “espiral dinámica” (Pihlström, 2003) en la que el punto de llegada coincide con el de salida solo en apariencia (cuando miramos el espiral zenitalmente), ya que hay un proceso de mundanización, un proceso de encarnación del sujeto y de ubicación del mismo en un mundo intersubjetivo. Pero este mundo, luego de lo aprendido en la reducción fenomenológica, nunca vuelve a ser el mundo de la inocencia de la actitud natural. Es un mundo que ya nunca deja de ser, en potencia, un ámbito trascendental.⁸³ Es decir, que la potencialidad de la perspectiva trascendental se nos presenta ahora, luego de la reducción, como una posibilidad siempre abierta, como un horizonte de posibles investigaciones futuras.

Pero ahora sí parece que me he contradicho. Por un lado, planteo la posibilidad de alcanzar el plano trascendental mediante la ejecución de los pasos a), b) y c) de la reducción fenomenológica,⁸⁴ pero luego planteo la impracticabilidad de la reducción trascendental en toda su radicalidad en la medida en que llevarla a cabo implicaría—al reducir el lenguaje y la

⁸³ Luego veremos, al discutir la *no*-localidad en el cuerpo de los objetos intencionales de la percepción sensorial, que éste mundo al que regresamos es un mundo natural fenomenologizado: el mundo-de-la-vida.

⁸⁴ Estos son: a) la reducción de las teorías científicas, b) la reducción de las teorías de la actitud natural y c) la reducción fenomenológica.

tradición—dejar de hacer filosofía. Por otro lado, insisto también en mantener el enfoque egológico frente a las críticas al subjetivismo lanzadas contra Husserl por figuras como Heidegger, Sartre, Derrida o Levinas. Finalmente y a pesar de la impracticabilidad de la reducción, afirmo que, aun admitiendo el fracaso de la tarea fundacionalista y el aspecto temporal de la reducción trascendental, hemos hallado un ámbito trascendental permanente del que ya nunca saldremos.

La posible respuesta o solución de esta paradoja conlleva varios pasos que tendremos que ver poco a poco. Primero, debemos dejar claro que lo que ha fallado no es la reducción fenomenológica en-sí, ni lo que mediante ella descubrimos, sino solo su pretensión de radicalidad y apodicticidad en el contexto del proyecto fundacionalista característico de la vía cartesiana. Segundo, que a partir de la impracticabilidad de la vía cartesiana debemos reafirmar el pluralismo metodológico que, según la interpretación que hacen Don Ihde (1986a) y Anthony Steinbock (1995),⁸⁵ caracteriza la práctica fenomenológica de Husserl. De este modo, del hecho de que no se pueda llegar a una fundamentación de la intersubjetividad y, por tanto, de la objetividad y de la “validez para todos” de la ciencia desde la vía cartesiana, no se sigue que no haya otro camino o vía hacia la intersubjetividad⁸⁶ que sea compatible con la fenomenología egológica trascendental (es decir, que enfatice el carácter esencial constitutivo

⁸⁵ Ver: “It has always been my contention—admittedly disputed by many literal-minded Husserlians—that Husserl’s method was heuristic. [...] Husserl taught us *how* to do phenomenology. But once learned, the scaffolding which allowed one to get at the edifice is seen to be secondary. Different values about what seems to be central emerge.” (Ihde, *Consequences of Phenomenology*, 1986a, p. 188 y 194) Véase también: “Let me note at the outset that the problem with speaking of Husserl’s notion of the ‘transcendental’ is that Husserl does not have a singular theory of transcendental philosophy. Or at least this is my contention. As we will see later in more detail, what transcendental phenomenology means depends to a large extent on the ways in which it is carried out in concrete contexts of phenomenological research. These different methodologies are most generally static, genetic, and generative.” (Steinbock, 1995, p. 12)

⁸⁶ Ya hemos visto parte de esta vía, pues a través de la apertura implícita en los objetos culturales (como en el ejemplo del libro) se me da como ya siempre estando ahí, como trasfondo trascendental de mis actividades reflexivas, la intersubjetividad trascendental. A este respecto, solo nos queda aclarar el vínculo de esta intersubjetividad con el mundo objetivo y válido para todos que predicen las ciencias naturales, en particular, la biología.

de la primera persona: v.g. de la subjetividad trascendental). Tercero, que este mundo del que no podemos salir completamente pero que, sin embargo, no es el mismo mundo del cual partimos y al que luego llamaremos “mundo-intersubjetivo-trascendental-naturalizado”, no es otra cosa que el *Lebenswelt* que plantea Husserl en *La Crisis*.

Lo que corresponde hacer ahora es recorrer este nuevo camino hacia la intersubjetividad trascendental que descubrimos parcialmente desde la vía cartesiana en la forma de la tradición, del lenguaje y de los objetos culturales que me encuentro a mi alrededor, mediante otra vía o utilizando otras herramientas metodológicas.⁸⁷ Estas herramientas, la fenomenología genética y la generativa, junto con la fenomenología del cuerpo vivido, dibujan el camino para salir de los escollos del fundacionalismo. Este último, en la medida en que, para funcionar como metodología, tiene que esconder su fundamento y motivación—el lenguaje y la tradición filosófica—, se vio obligado a hacer cada vez más énfasis en la ausencia, la nada, la *différance*, lo que no-aparece, que lo fueron volcando progresivamente hacia una formulación “posmoderna” que pareció abandonar el proyecto epistemológico de la unidad del mundo y sustituir este ideal por una convivencia relativista de muchos discursos cuya relación no quedaba esclarecida. La tendencia general desde la tradición continental fue la de ir

⁸⁷ Estas herramientas serán la fenomenología genética y la generativa que Husserl desarrolló a lo largo de sus investigaciones a medida que iba incluyendo la dimensión temporal que ya en el §81 de *Ideas I* había anunciado como una de las grandes carencias de aquella exposición (Husserl, 1993, pág. 191ss; Hua 3/196ss). Estas investigaciones sobre el tiempo, que comenzaron de manera formal en las Lecciones de 1905, luego publicadas en 1928 bajo el título *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Husserl, 2002b) (Hua 10), continuaron formando una parte cada vez más importante del proyecto fenomenológico en su conjunto. Los descubrimientos que fue hallando Husserl al estudiar la problemática del tiempo lo llevaron a ver la fenomenología estática (la que explora solo el contenido inmanente de la consciencia y las estructuras *a priori* de todo presentarse sin preocuparse por la dimensión temporal del sentido trascendente de los objetos intencionales ni del fluir auto-constituyente de la conciencia interna del tiempo) que había caracterizado *Ideas I*, *La idea de la fenomenología*, e irónicamente, el análisis de la intersubjetividad en la quinta meditación cartesiana, como limitada y cuya función se vería cada vez más como una simple herramienta introductoria que prepara al filósofo principiante para hacer fenomenología, pero cuyo valor como método constitutivo fundamental sería cada vez más relegado a un papel terciario. La ironía consiste en que es en las meditaciones cartesianas donde Husserl presenta por primera vez su fenomenología genética la cual pregunta por el origen del sentido y que, por tanto, se vuelca sobre la dimensión temporal de la vida del sujeto. Es por esto que si hemos de encontrar otra vía hacia la intersubjetividad lo hemos de intentar haciendo uso de estas nuevas herramientas que rebasan la fenomenología estática.

abandonando la tarea epistemológica casi por completo y distanciarse de sus vínculos con la ciencia y la filosofía de la ciencia.

En sentido estricto, como hemos visto siguiendo a Mensch, este giro “posmoderno” consistió en la culminación lógica—e irónicamente consistente—de la problemática de la filosofía moderna: la admisión de que el fondo estaba desfondado. El fundamento no solo no aparecía, ni podía aparecer, sino que este era la ausencia misma. Esta solución, sin embargo, deja a un lado la intuición realista que mueve todo proyecto naturalista: una materialidad de la praxis que se siente en toda su realidad cuando somos empujados, cuando sentimos hambre, cuando huimos por nuestra vida, cuando tenemos relaciones sexuales, etc. Es esa interpretación “realista” de nuestra relación con el mundo la que revela nuestra corporalidad, la que despierta nuevamente el interés por el proyecto de naturalización de la fenomenología y resucita los viejos temas de la epistemología moderna. El problema principal de la vía cartesiana y de las críticas posmodernas a la misma es que no aborda correctamente el tema de la presencia como presencia saturada, tal y como dice Steinbock:

What I have been calling “saturated presence” or saturation would suggest something quite different than a metaphysics of presence. (1999, pág. 192)

No es el presente puntual inmanente lo que se presenta como fundamento de la experiencia y de la vida del sujeto, como tampoco lo es una ausencia que siempre amenaza a este con su desaparición, con su desfonde. Es un presente saturado, desbordado de sentidos intencionados y no-intencionados lo que se presenta ante nosotros.

Modernism fails because its project always directs us toward a ground, which, as absent, *cannot* serve as a foundation. Its problem is not presence, but *a lack as presence*. Given this, the postmodern attack on presence is not a “going beyond” modern philosophy. Postmodernism’s attempt to use absence as a foundation seems to be, rather, modernity’s culmination. This implies that the difficulties of the postmodern project are actually difficulties it shares with modern philosophy. Chief among these is the problem of dealing with the body. Whatever else it is, *the body is not an absence*. It is our self-presence on the most fundamental level. It is precisely this self-presence that modernity ignores. (Mensch, 2001, pág. 9)

Presentar este presentarse encarnado y saturado, que la filosofía moderna y la fenomenología que seguía la vía cartesiana fundacionalista ignoraron, es la tarea de la fenomenología naturalizada. Son, además, las herramientas conceptuales que dejó Husserl las que usaremos para delinearla. Así, entre otras, la noción de *Lebenswelt* (mundo-de-la-vida), de *Leib* (cuerpo vivido), la fenomenología constitutiva, la sustitución de la metáfora del *Grund* (fundamento) por la del *Boden* (suelo), la fenomenología genética y generativa. Todos estos conceptos nos darán las pistas para cumplir con las dos metas propuestas de la naturalización de la fenomenología: el establecimiento del rol trascendental de la subjetividad del científico y de la continuidad entre la subjetividad trascendental y la empírica.

2.1.2. El problema de la constitución: la intersubjetividad trascendental revelada a través de la fenomenología genética y generativa

Habiendo superado la *ingenuidad del mundo*, nos encontramos ahora ante una nueva ingenuidad, *una ingenuidad trascendental*. Esta consiste en nuestro desplegar y explicar la vida trascendental sólo en la *presencia* [Gegenwärtigkeit] en la cual nos es dada en la reducción, sin adentrarnos mediante el análisis en el "horizonte interno" de esta vida, o en los actos que la constituyen. (Fink, 1995, pág. 5; 1988, pág. 5) [mi traducción]

Como vimos, en el ejercicio de la reducción nos topamos con objetos culturales (libros, pinturas, etc.) u otros cuerpos (el de otros sujetos o el de los animales) cuyo sentido excede los límites de mis actos intencionales. Cuando veo una bola: “veo una bola”. Las herramientas de la fenomenología estática me bastan para analizar el fenómeno. Y aunque, ciertamente, los problemas de la intersubjetividad que vimos en el ejemplo del libro los encontramos aquí también, esta percepción simple y el objeto ideal “bola” que le da forma, es manejable con el viejo vocabulario epistemológico. Pero cuando veo un perro rabioso... ¿Qué es ver un perro rabioso? Mi cuerpo reacciona—se eriza; se pone atento. Re-dirijo mi cuerpo y mi cara de manera que quedo frente al perro. Pasivamente tengo a mi disposición información relevante: “es grande”; “qué tipo de perro es”; “¿tiene cara de que me va a atacar o está asustado?”

Ninguna de estas cosas las pienso reflexivamente. Simplemente el perro se me da teniendo todas estas capas de sentido. Me encuentro, sin quererlo, listo para la acción. ¿Cómo me explico todo esto usando las herramientas aprendidas en la fenomenología estática? ¿Cómo manejo la cara del perro que me mira? ¿Qué delata, respecto a mi constitución pasiva del perro—qué clave me da—el hecho de que lo miro a los ojos y no a los dientes o al rabo? ¿Será que se me da el perro como alter-ego? Y, ¿qué quiere decir ego aquí, pues ciertamente no le atribuyo al perro todo aquello que me atribuyo a mí y, sin embargo, aquí me encuentro mirándolo fijamente a los ojos? Pero dejemos el asunto de la mente animal para otra ocasión⁸⁸ y pongamos un ejemplo más “sencillo”. ¿Y qué sucede si el objeto con que nos encontramos es el cuerpo de otro humano? ¿Y qué pasa si es él quien se encuentra conmigo? ¿Se me da este como objeto en el mundo que requiere que precise su sentido o, por el contrario, se me da inmediatamente como alter-ego con todo lo que esto implica? ¿Qué hago con la reducción? ¿Y si ya me encontraba meditando trascendentalmente? ¿Y si el cuerpo del otro está herido? ¿Y si es el mío el que está herido? ¿Y qué sucede si me gusta sexualmente ese cuerpo? ¿Qué hago aquí con la reducción? ¿Qué hago con todo este *exceso* de sentido? ¿Cómo hago con todo este exceso de sentido? La pregunta es doble: ¿Cómo manejo todo ese sentido que trasciende los límites de mi vida intencional? y ¿qué método utilizo para describirlo?

Comencemos por la segunda parte de la pregunta, la pregunta por el método. Tenemos que comenzar, como acabo de hacer con el ejemplo del perro rabioso, por observar el *cómo* se da; el modo del darse del otro. Lo más sobresaliente del modo de presentarse del *otro* es su interpretación *inmediata* como alter-ego. Husserl mismo, en las lecciones del verano de 1910-

⁸⁸ Para una discusión pormenorizada de la incapacidad que ha tenido la filosofía continental de ver al animal como alter-ego véase (Calarco, 2008). Para un análisis refrescante de algunas relaciones de co-constitución inter-especie (hombre-animal) del mundo-de-la-vida entre comunidades humanas y ciertos animales ver (Steinbock, 1995) y (Steinbock, 2003). Ver también: (Husserl, 1997a) (Hua 4); capítulos 3-5 de la parte 2 de (Heidegger M. , 1995) (GA 29/30, 274-396); (Derrida, 2008). Es evidente que el tema de la mente animal no puede serle indiferente a ningún proyecto de naturalización de la epistemología ni de la fenomenología, como veremos en la vía kuhniana, pero, por el momento, dejaremos aquí esta línea de investigación. Para ver otros enfoques bio-éticos más diversos ver: (DeGrazia, 2006); (Haraway, 2008) y (Smuts, 2001).

11, publicadas en castellano bajo el título de *Problemas fundamentales de la fenomenología*, observaba que en la “empatía”⁸⁹ (el modo del darse del Otro para Husserl) no se trata, como formuló en las *Meditaciones cartesianas*, de una representación de imagen o de una analogía o de cómo se siente ser el Otro.

La empatía es tan escasamente una consciencia de imagen en sentido auténtico como tampoco es un posrecuerdo ni ningún otro tipo de recuerdo. [...] Pero interpretar así *toda* empatía tiene su dificultad: pues **nosotros intuimos en el Otro su vivencia de modo completamente inmediato y sin consciencia ninguna de representación impresional o imaginativa de imagen**, y si nos hacemos simplemente una imagen de su vivenciar, sentimos esto como algo especial. (Husserl, 1994, págs. 123-124; Hua 13/188)⁹⁰ [mis negrillas]

Es un hecho de la existencia humana que interpretamos al otro irreflexivamente como siendo otro yo, como alter ego. Nunca ocurre que primero lo veo como un objeto más en el mundo y, luego, como otro-ego. No es a través de un ejercicio racional como llegamos a depender de la subjetividad del otro y no es mediante un proceso de inducción o de empatía psicológica como concluimos que en el cuerpo del otro se encierra un yo equivalente al mío. Reacciono inmediatamente ante la presencia del otro como si este fuera otro yo. En mi compartir con él, en mis gestualidades hacia él, al hablarle, está implícita la co-participación del otro en mi mundo y de la mía en el suyo: ya de entrada habitamos uno y el mismo mundo. Solo desde la premisa de un mundo compartido tendría sentido plantearme la pregunta

⁸⁹ El término alemán que utiliza Husserl es *Einfühlung* que se traduce de muchas maneras: “empatía”, “impatía”, “intrasepción”, etc. Es importante notar que Husserl nunca estuvo cómodo con el término, que tomó de Theodor Lipps, ya que implicaba un acercamiento psicológico al *otro*. Ver a este respecto la nota 38 de Mario A. Presas a su traducción de las *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1997c, pp. 123-124). En cualquier caso, el término designa la relación o modo de acceso que tiene el yo al *otro* o al *extraño*. A través de sus escritos Husserl exploró varios sentidos en que se nos daba el otro: como analogía a través de mi reconocer el cuerpo del otro como “igual” a mi cuerpo y proyectarle un ego “como” el mío; como imagen que me hago de “cómo” se siente el otro; como inmediatamente abierto, es decir, como horizonte de posibles actos concordantes; etc. Para un análisis paso por paso de cómo la empatía juega un papel importante en la presentación de la intersubjetividad en la quinta meditación de Husserl, ver el capítulo 5 de (Smith, 2003).

⁹⁰ Es importante notar que este texto publicado en español bajo el título *Problemas fundamentales de la fenomenología*, fue publicado en la edición de Husserliana XIII como parte del primer volumen de *La fenomenología de la intersubjetividad* (Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920, 1973). Ver la presentación de Javier San Martín a (Husserl, 1994, págs. 16-17) y la nota 37 de Mario A. Presas en (Husserl, 1997c, p. 119).

epistemológica moderna por la correspondencia entre nuestras creencias sobre el mundo. Y es solo porque somos cuerpo que puedo presuponer un mundo conjunto. Esto se debe a que la relación con el otro, lejos de ser una relación abstracta entre sujetos racionales, ideales, desencarnados, como pretendía la tradición moderna, es producto de nuestra corporalidad. Si la filosofía moderna tuvo problemas para hacer compatible mi experiencia con la experiencia del otro, el llamado “problema de las otras mentes”, fue porque partía de una noción desencarnada del sujeto. Partiendo de ahí se hace casi imposible dar cuenta de la intersubjetividad y, por tanto, se sigue que fuera tan común en la modernidad concluir con posturas idealistas y solipsistas.

Si la intersubjetividad es un hecho omnipresente en la vida del sujeto, debemos explicar o explicitar el darse del mismo y no intentar negarlo para luego fundamentarlo. Decimos que es a través de la corporalidad como se posibilita la constitución de la intersubjetividad porque la otredad está ya incorporada en el ser encarnado que somos. Mi cuerpo es simultáneamente interior y exterior. Esta dualidad del cuerpo –hay que tener en cuenta que aquí no estoy hablando del problema mente-cuerpo sino del problema cuerpo-cuerpo— es la que posibilita que otros cuerpos me afecten⁹¹. Es debido a que me experimento como idéntico y distinto a mí mismo que puedo abrirme a la experiencia del otro. En palabras de Dan Zahavi, parafraseando a Merleau-Ponty:

The reason why I can experience others is because I am never so close to myself that the other is completely and radically foreign and inaccessible. I am always already a stranger to myself and therefore open to others. (Zahavi, 2001a, pág. 163)

La posibilidad de experimentarme como ajeno a mí mismo me permite experimentar lo que le sucede al otro que no soy yo, al alter ego, como propio, como si me sucediese a mí. El

⁹¹ Esta dualidad del cuerpo es una de las características principales del cuerpo vivido (*Leib*) para Husserl, como veremos en la próxima sección.

otro me afecta porque puedo empatizar con él, porque puedo co-sentir el mundo a través de su piel.

Hay que darse cuenta de que para el proyecto de la naturalización de la fenomenología es importantísimo establecer esta relación inmediata de co-habitar un mundo común fenoménico con el otro, ya que, de no poder hacerlo, ¿en qué se distinguiría un acercamiento por analogía al otro de la heterofenomenología de Dennett, por ejemplo? Incluso, habríamos de estimar, si aceptásemos el viejo problema de las otras mentes, el acercamiento de Dennett como el más adecuado y coherente con la metodología científica en tercera persona—cosa que ha sido siempre su reclamo (Dennett, 1991). ¿Cómo, entonces, establecer dicha co-habitación o, más bien, cuáles son (y cómo las descubro) las pistas que me motivan a postular el estado de “siempre ya” estar inmerso en un co-habitar intersubjetivo que presupone trascendentalmente la experiencia del otro? De lo que se trata, entonces, es de establecer las herramientas conceptuales para comprender el exceso de sentido (presencia saturada) que carga mi encuentro con el otro. Estos conceptos son la génesis y la generatividad que complementan o forman los medios de establecer, explicitar y des-sedimentar los actos constitutivos del sujeto trascendental.

El problema de la génesis es el problema del origen del sentido en la vida del sujeto. El problema de la generatividad es el del origen del sentido más allá de la vida del sujeto: en la relación intra- y trans-generacional. El problema genético-generativo no es otro que la historia; la del sujeto y la de la cultura. Previo al giro genético, la fenomenología solo podía ser descriptiva y no explicativa. De hecho, el “*se da*” [*Es gibt*] no podía sino asimilarse a una revelación. El mundo aparece como por arte de magia.⁹²

⁹² En un sentido ontológicamente estricto esto sigue siendo cierto. El darse del mundo, desde la perspectiva fenomenológica, sigue siendo mágico, razón por la cual no ha de sorprender que Heidegger regresase al *Es gibt* al final de su carrera y llegase al concepto de *Ereignis* (el acaecimiento). (Heidegger M. , 1999, págs. 38ss; GA 14, 24ss) Por esto retomaremos en el capítulo cinco las conclusiones de este y las pondremos a prueba a través de la pregunta ontológica de Heidegger. En este sentido, la pregunta ontológica clásica: “¿por qué el ser y no la nada?” sigue operando como aporía del sentido y de la razón.

In one respect, there is “no reason” for the world to take the sense it has. The fact that it has this sense rather than that, the fact that a boulder has the sense *as* boulder is a mystery. (Steinbock, 1999, pág. 180)

Lo que llevó a Husserl a desarrollar metodologías nuevas o, más bien, acercamientos fenomenológicos nuevos, fue el tipo de investigación que se quería efectuar. En la medida en que ciertas *pistas* (“leading clues”)⁹³ encontradas en el interior de la vía cartesiana remiten a objetividades cuyo sentido pleno trasciende la posibilidad de constituir las utilizando solo el contenido inmanente a la conciencia, tenemos que comenzar a expandir nuestro campo de investigación.

If phenomenology is established by recourse to experience, and if experience always opens upon horizons which escape presence yet are constitutive of it, then the requirement that evidence be absolute becomes an intention which cannot be fulfilled. (Welton, 1981, pág. 23)

De modo que una vez admitido que el requisito de fundamentación absoluta en la evidencia de la experiencia reducida fenomenológicamente es inalcanzable y, de hecho, obstaculiza la investigación de ciertos fenómenos, sobre todo de aquellos que apuntan a la intersubjetividad y a la validación del “mundo para todos”, que es el objetivo de la ciencia y de la epistemología moderna, lo que queda es explorar nuevas vías de acceso a estos fenómenos y establecer nuevos métodos para dichas investigaciones. La pregunta es si le podremos seguir llamando campo trascendental a este nuevo ámbito que es el de aquello que encontramos al seguirle la pista a estas motivaciones que nos alejan del plano de la inmanencia.

Una respuesta parcial sería que, en la medida en que sigamos tras las pistas del modo de darse de objetividades y del sentido que encontramos en el mundo de la actitud natural desde dentro de la actitud fenomenológica, seguiremos haciendo filosofía trascendental. Ahora bien, tan pronto como salimos del límite impuesto por la metodología estática nos topamos con una

⁹³ (Steinbock, Generativity and the Scope of Generative Phenomenology, 2003)

serie de fenómenos que parecen poner en entredicho el proyecto de una fenomenología en la medida en que implican una aceptación tácita del mundo intersubjetivo (en el lenguaje y la tradición) y, por tanto, implican que me vea a mí mismo como un sujeto más en el mundo. Este es el caso solo si seguimos aferrados al fundacionalismo, si lo que buscamos es establecer una fundamentación unidireccional que vaya desde *el principio de todos los principios* hasta el establecimiento de toda objetividad mediante el recurso a construcciones de sentido que sigan la arquitectónica del saber y que remitan, en última instancia, a la evidencia adecuada que se encuentra en el plano inmanente. Pero si lo que nos preocupa, más que una descripción y una reconstrucción racional del sentido de la experiencia inmediata, es una explicación (o explicitación) de los modos y el orden en que se nos dan las objetividades en nuestros distintos acercamientos y modalidades de ser-en-el-mundo, entonces lo que nos preocupa es el problema de la *constitución* del sentido.

El problema de la constitución en Husserl nos lleva a metáforas diferentes de las de la arquitectónica fundacionalista. Nos lleva a hablar de *estratificación* y *sedimentación* de sentido (metáforas geológicas), a hablar del *origen* del sentido de una objetividad y de los *límites* del acceso al sentido que tiene el sujeto. Hay un cambio de vocabulario que nos aleja del *Grund* como *fundamento* y nos acerca al *Boden* como *suelo*, como tierra en el sentido originario pre-copernicano. Más aún, el cambio de metáfora nos hace percatarnos de una ausencia, esa de la que nos hablaba Mensch, en la metáfora arquitectónica, una ausencia que delataba su imposibilidad desde el principio. La construcción del edificio del saber suponía la construcción de los cimientos, su fundamentación pero, a su vez, los cimientos suponían, y esto de manera inadvertida desde Descartes pasando por Kant hasta Carnap, una *tierra* que le sirviese a su vez de *suelo* firme e incuestionado sobre el cual construir la zapata del edificio. Es este suelo incuestionado, pero dinámicamente abierto, el que se convertirá en el mundo-de-la-vida [*Lebenswelt*] en *La Crisis*.

Surge, entonces, la pregunta por el origen de nuestro copernicanismo. La nueva metáfora geológica me remite a un suelo [*Boden*] sobre el cual camino desde mis primeros pasos cognitivos (por así decir) y con el cual cuento sin postularlo téticamente. ¿Cómo, entonces, llegamos a pensarnos sobre la faz de la Tierra como planeta? ¿Cómo llegamos a habitar un mundo científicamente constituido que, a su vez, damos por sentado, pero cuya constitución puede y ha sido tematizada a través de nuestras vidas en la forma de nuestra educación científica escolar (y universitaria si fuese el caso)?⁹⁴ Estos serían, entonces, los nuevos problemas e investigaciones epistemológicas que surgen: ¿Cuál es la relación fenomenológica de la tierra como *suelo* y la Tierra como planeta? ¿Cómo pasamos de la espacialidad que habitamos cotidianamente a la constitución de un espacio objetivo válido para todos? Estos son los problemas de la génesis del sentido y de su sedimentación. A este efecto, en un texto de 1934 titulado: "Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la Naturaleza" y publicado en castellano como "La Tierra no se mueve"⁹⁵ (1995b) Husserl escribe:

Nosotros, copernicanos, hombres de la modernidad, decimos:

La Tierra no es la "Naturaleza entera", es un astro en el espacio infinito del mundo. La Tierra es un cuerpo esférico, que ciertamente no se puede percibir en integridad de una sola vez y por un solo sujeto⁹⁶, sino solo en una síntesis primordial como unidad de experiencias singulares tramadas unas con otras. Por más que *en la génesis experiencial de nuestra representación del mundo la Tierra sea para nosotros el suelo de experiencia de todo cuerpo*, ¡así y todo, ella es

⁹⁴ Aquí estoy usando metonímicamente la figura de la Tierra como metáfora de la totalidad del mundo objetivo y científicamente constituido en sentido amplio, como lo usa Husserl, es decir, del mundo natural como la totalidad de lo ente y sus horizontes temporales pasados y futuros.

⁹⁵ Este título alude y contradice intencionalmente la famosa frase que Galileo, supuestamente, murmuró al salir del juicio inquisitorial donde le obligaron a retractarse de su heliocentrismo: "Eppur si muove". En la traducción inglesa del texto decidieron titularla según una nota en el sobre en que Husserl dejó guardada esta investigación: "Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature: The Orinary Ark, the Earth, Does Not Move" (2002a).

⁹⁶ Obviamente este pasaje fue escrito antes de que se obtuviesen las primeras imágenes de la Tierra desde el espacio, viéndose esta por primera vez como esfera directamente percibida, como objeto intencional perceptual en la experiencia de un solo individuo y no como un objeto ideal con unidad sintética producto de una constitución activa motivada por nuestro copernicanismo. No obstante, la teoría de los escorzos se aplicaría también al objeto Tierra que nunca se ve simultáneamente toda por un solo individuo (astronauta). Incluso si quisiéramos concederle el rol de sujeto a una cámara fotográfica, necesitaríamos ver la totalidad de las fotos en algún tipo de orden y el objeto intencional "Tierra", en toda sus determinaciones eidéticas, seguiría siendo constituido idealmente.

también un cuerpo, sin duda! En primera instancia, empero, no se tiene experiencia de ese “suelo” como cuerpo. Es en un nivel superior de la constitución experiencial del mundo cuando la Tierra se vuelve “cuerpo que sirve como suelo”, cancelando así *la forma originaria de suelo*. [...] En la figura originaria de la representación, la Tierra misma no se mueve y tampoco está en reposo; reposo y movimiento tienen sentido relativamente a ella. (págs. 11-12)

Pero el reposo, en verdad, sí se da como algo decidido y absoluto, lo mismo que el movimiento, a saber: *sobre la base, que es primera en sí, de la constitución de la Tierra como suelo*. (pág. 16) [mis itálicas y negrillas]

Es desde este segundo término *Boden* como comenzamos a comprender el sentido que de aquí en adelante comenzará a tener la fenomenología trascendental. Hay que fijarse que aquí se mezclan todos los elementos que formarán nuestra nueva caja de herramientas: génesis, constitución primordial vs. constitución de “nivel superior” (o teórica), de modo que ya no necesitamos utilizar la reducción fenomenológica de manera repentina y radical, como en la vía cartesiana de las *Meditaciones cartesianas* e *Ideas I*, sino que podemos ir explorando los modos del darse del sentido de ciertas objetividades,⁹⁷ podemos irlos aplicando de manera regresiva [*Rückfrage*] como quien va pelando una cebolla: capa por capa. Nos podemos preguntar, para seguir con nuestro ejemplo, por el origen del sentido copernicano “Tierra” en la vida del sujeto, en nuestra vida: ¿cómo es que yo llego al sentido “Tierra” cuando nunca la he visto desde el espacio, cuando nunca he experimentado más que el entorno al que alcanza mi vista, cuando solo he visitado una serie finita de lugares, pueblos, países o continentes? Pero eso sí, tenemos que tener claro que *no* es mi experiencia original particular como sujeto empírico la que le interesa a la fenomenología genética, sino las formas invariantes, las estructuras intencionales de esta experiencia original. Como dice Zahavi:

In the years 1917-1921, Husserl began to distinguish between what he called *static* and *genetic* phenomenology. Static phenomenology is the type of phenomenology that we encounter in *Logische Untersuchungen* and *Ideen I*, for instance. Its primary task is to account for the relation between the act and the object (say, ideal objects or physical objects) and then investigates the intentional acts that these objects are correlated to and constituted by. This investigation must be characterized as static since both of these types of objects and the

⁹⁷ En este caso el sentido “Tierra” como cuerpo-planeta esférico que orbita el sol, etc. y sobre la superficie de la cual caminamos y cuyo movimiento se da como relativo al marco de referencia que empleemos (el sol, el centro de la galaxia, Júpiter, etc.).

intentional structures are taken to be readily available. But Husserl eventually came to realize that both these types of objects as well as the intentional structures themselves had an origin and a history. Husserl speaks of a process of *sedimentation*, describing how patterns of understanding and expectations are gradually established and come to influence subsequent experiences. Certain types of experience (prelinguistic experiences, for example) condition later and more complex types of experience (scientific explorations, for instance), and the exact task of genetic phenomenology is to explore the origin and formation of these different forms of intentionality (Hua II/345). (It should be noted, though, that Husserl is concerned with the essential structures that such a formation is subordinated to. He is not interested in the investigation of any factual [onto-or phylogenetic] genesis). (Zahavi, 2003, p. 94)

Esta distinción entre génesis natural (fáctica o psicofísica) y génesis eidética o intencional garantiza que nos mantengamos en el plano trascendental. Como dice Husserl en *Ideas III*:

La investigación fenomenológico-constitutiva considera la unidad en su variabilidad, a saber, como unidad de un flujo constitutivo; indaga los movimientos, los procesos en los que tal unidad y cada componente, lado, propiedad *real* de tal unidad forma el correlato de la identidad. Esta investigación es en cierto modo cinética o “genética”: una “génesis” que pertenece a un mundo “trascendental”, un mundo totalmente distinto del de una génesis natural y científico-natural. (2000, pág. 145; Hua 5/129)

A la fenomenología genética le interesa el cómo del origen del sentido y de las objetividades en general para cualquier sujeto. Esto no implica que me he de olvidar de la perspectiva egológica para ubicarme en una intersubjetividad abstracta, sino que es desde y por mi experiencia subjetiva que logro dar con las pistas del sentido que me irán llevando en mis investigaciones a descubrir el plano intersubjetivo que le da sentido a mis adscripciones de valor, a mis reclamos de validez, objetividad, verdad, etc. No andamos buscando una explicación nomológico-causal, si con esto entendemos que estamos buscando de leyes científico naturales que expliquen la razón de que yo, el individuo Bernat Tort, tenga en este momento la serie de creencias sobre el mundo que tengo. Si hacemos esto estamos cometiendo el error psicologista en la medida en que estamos reduciendo los objetos ideales a las leyes de la psicología, olvidando así que estas mismas objetividades son el producto de la subjetividad del científico y que, en la medida en que este está volcado sobre la creación de la estructura de esas mismas leyes, estas leyes no se le aplican al tipo de sujeto que el científico es. Podemos

decir también que tenemos que distinguir tres estadios del hacer ciencia. Husserl distingue los primeros dos en el siguiente pasaje de *Análisis relativos a la síntesis pasiva y activa*:

Dado que constantemente nos conciernen aquí los modos del lograr y los resultados de dichos logros, la actividad subjetiva de los científicos y la estructura de las formaciones espirituales objetivas que brotan de ella, a saber, las teorías, los esfuerzos de la aclaración y del conocimiento científico relativo a la teoría de la ciencia o de la lógica tendrían que ser dobles: subjetivamente dirigidos hacia la actividad de conocer y, por otro lado, objetivamente dirigidos hacia la teoría. (Husserl, 2001a, pág. 29; Hua 17/371) [mi traducción]

A estos dos estadios habría que añadirles un tercero que es el que nos interesa a nosotros y a Husserl: el trascendental. Si le añadiésemos esta tercera dimensión a esta cita, entonces diría como sigue: “y finalmente, trascendentalmente dirigidos a los logros constitutivos de objetificación y constitución de la realidad, productos de la intersubjetividad científica.” Precisamente, el proyecto de la naturalización de la fenomenología es develar estas tres dimensiones de la subjetividad del científico (y de cualquier subjetividad) utilizando un análisis fenomenológico genético y generativo, de manera que logremos establecer la continuidad entre la subjetividad empírica del científico—sometida a las leyes científico-naturales—y la subjetividad trascendental, potencialmente constituyente de esas mismas leyes y de su participación en una comunidad de sujetos (una intersubjetividad) con los que co-constituye el mundo de objetividades en el que habita.

Armados con estas nuevas herramientas de la fenomenología genética y generativa como vías de acceso al ámbito de la intersubjetividad trascendental más allá del proyecto fundacionalista, podemos retomar nuestro camino hacia este ámbito, pero ahora desde la fenomenología del *cuerpo vivido* o *Leib*. O puesto de otro modo, una vez descartada la vía cartesiana fundacionalista surge la pregunta: ¿a través de qué vía hemos de acceder a las evidencias que estamos buscando? La respuesta es: a través del cuerpo vivido [*Leib*]; el cuerpo que en cada caso nos pertenece. La selección no es fortuita. El cuerpo como *Leib* estuvo en el centro de las investigaciones de Husserl en torno a la intersubjetividad tan tempranamente

como en las lecciones de 1910-1911 (*Problemas fundamentales de la fenomenología*)⁹⁸ y forman parte esencial de la vía ontológica de *Ideas II*, sin hablar de la centralidad del mismo en la constitución de la intersubjetividad en la quinta meditación cartesiana. Pero la razón central de esta selección por mi parte es doble: 1) el cuerpo es el lugar donde se cruza la subjetividad trascendental, la objetividad del mundo, el discurso biológico y la intersubjetividad, y 2) el cuerpo vivido constituye uno de los más grandes obstáculos a la vía cartesiana, como comenta acertadamente Donn Welton:

The concern with the living body, therefore, is not accidental. In order to explain adequately the concept of subjectivity and the manner in which it is known directly, the body must be placed at the center of any phenomenological account. Including it, however, threatens the standard premises of transcendental theory and creates a problem of considerable magnitude for Husserl's Cartesian way. (Welton, 1981, pág. 22)

Precisamente porque el cuerpo y su análisis dificulta la vía cartesiana y es el lugar donde se cruzan los discursos naturalistas y fenomenológicos de manera más evidente e inevitable, es por lo que la fenomenología del cuerpo-vivido [*Leib*] se presenta como la vía adecuada para acceder al tipo de intersubjetividad que da sentido al proyecto de la naturalización de la fenomenología. Si ya habitamos, desde la efectuación de la reducción trascendental, un mundo intersubjetivo del que ya nunca podemos salir debido a que la reducción nos muestra que este mundo trascendental intersubjetivamente constituido es el mundo que siempre hemos ya habitado—el mundo-de-la-vida—, entonces la pregunta ahora es: ¿cómo logramos hacer compatible este mundo trascendental intersubjetivo con el mundo natural que predicen las ciencias naturales?

Esta es precisamente la función que la fenomenología del cuerpo vivido en Husserl tendrá en la siguiente discusión. Esta nos servirá para explicar/describir los modos de darse y

⁹⁸ Ver nota 90.

de constituirse del cuerpo biológico desde el cuerpo vivido y, a su vez, para explicar la relación de subordinación que puede tener la subjetividad trascendental al cuerpo biológico y, finalmente, cómo la intersubjetividad trascendental está ya y desde siempre operando en la constitución y el habitar de este *mi* cuerpo vivido.

2.1.3. La fenomenología del cuerpo vivido [Leib]

El cuerpo es, ante todo, el MEDIO DE TODA PERCEPCIÓN; es el ÓRGANO DE LA PERCEPCIÓN; concurre NECESARIAMENTE en toda percepción. (Husserl, 1997a, pág. 88; Hua 4/56)

Si tuviese que mentar el error principal de las meditaciones de Descartes, y de la filosofía moderna heredera de estas, diría que ha sido el olvido del cuerpo o, lo que equivale a lo mismo, la reducción del cuerpo vivido a un mero cuerpo físico. Puestas las cosas de esta manera, el problema-mente cuerpo y el dualismo que lo caracteriza surgen como una consecuencia inevitable de dicha conceptualización. Al leer las discusiones de Descartes sobre el cuerpo, da la impresión de que este puede ser sustituido por un cadáver. El “problema mente-cuerpo” está ya, y desde el principio, teñido de una incomprensión tal del propio problema que se pretende discutir bajo ese título que no resulta difícil ver cómo la misma ha ocasionado los problemas que pueblan la literatura en torno a las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente. Saldremos mejor parados si ignoramos la tradición por completo y saltamos a la caracterización que hace Husserl del cuerpo vivido para, luego, derivar nuestras conclusiones para el proyecto de la naturalización de la fenomenología. Esta omisión se justifica en la medida en que la fenomenología del cuerpo-vivido de Husserl no intenta resolver el viejo problema mente-cuerpo cartesiano, sino reconceptualizarlo completamente. Como dicen Gallagher y Zahavi:

The phenomenological contribution to a solution to the mind-body problem does not take the form of a metaphysical theory of mental causation, nor does it consist in an explanation of how the body interacts with the mind; rather, it seeks to understand to what extent our experience of the world, our experience of self and our experience of others are formed by and

influenced by our embodiment. But through this change of focus, it also rethinks and questions some of the distinctions that define the mind-body problem in the first place. (2008, pág. 136)

Son estas distinciones y caracterizaciones novedosas de la fenomenología del cuerpo de Husserl las que quiero enfatizar para luego derivar de ellas consecuencias que nos ubicarán—partiendo de Husserl—más allá de Husserl y más allá del dualismo ontológico que resulta de distinguir tajantemente el cuerpo-vivido del cuerpo biológico.

El pensamiento de Husserl en torno al cuerpo vivido es complejo y forma la base de la posibilidad de cerrar el círculo que separa al mundo natural del mundo como correlato de la subjetividad trascendental. El cuerpo vivido está en el centro del debate epistemológico debido a su rol en la constitución de la naturaleza, de la espacialidad y de la intersubjetividad; su rol como órgano de la percepción que posibilita la tarea epistemológica en primera instancia.

En esta sección discutiré esquemáticamente cinco caracterizaciones del cuerpo vivido, según lo entiende Husserl, que nos permitirán establecer las bases rudimentarias para comprender al cuerpo como lugar de encuentro entre el discurso fenomenológico y el biológico en las siguientes secciones.⁹⁹ Esta son: 1) la distinción entre *Leib* y *Körper*; 2) el cuerpo vivido como punto cero de la percepción y la síntesis concordante de las cinestesis, motivo de la constitución de la espacialidad; 3) el cuerpo vivido como “yo puedo” (cuerpo volitivo) y como responsable de la constitución de los límites de la esfera intencional; 4) el cuerpo vivido y el cuerpo del otro como fuente de la empatía y motivación (mediante la analogía) de la constitución de la objetividad del mundo; 5) el cuerpo vivido experimentado como relativo a la Tierra y la constitución de la naturaleza primordial.

⁹⁹ A diferencia de otros aspectos de la obra de Husserl cuya discusión se puede dar por sentada por ser harto conocida, me siento obligado a explicitar su fenomenología del cuerpo debido a los múltiples malentendidos y prejuicios que existen en torno a la misma. Como advierte Serrano de Haro: “La creencia más que discutible de que los estudios de Husserl acerca del cuerpo se limitaron a señalar direcciones que sólo pensadores posteriores recorrieron, así como las indudables dificultades intrínsecas del enfoque husserliano [...] justifican una primera exposición sumaria que delimite las tesis y descripciones fundamentales antes de evaluarlas y criticarlas.” (Serrano de Haro, 1997, pág. 187)

2.1.3.1. *Leib vs Körper*

La primera distinción importante en el desarrollo de la fenomenología del cuerpo en Husserl es la distinción entre *Leib*, entendido como cuerpo-vivido, y *Körper*, entendido como cuerpo-cosa, cuerpo en el sentido de un objeto físico y extenso más en el mundo. Lo primero que llama la atención del fenomenólogo con respecto al cuerpo que en cada caso somos o tenemos, es que tiene un “adentro” que lo distingue de los demás objetos. Es esta interioridad la que le posibilita ser el órgano que me permite “conocer” todos los demás objetos, sin dejar de ser él mismo un objeto. Es decir, que el cuerpo vivido tiene un aspecto dual: es simultáneamente *Leib* y *Körper*. Por ejemplo, con mi dedo, en cuanto parte de mi *Leib*, puedo entrar en contacto táctil con el mundo, pero también puedo anestesiarme el mismo y cortármelo, y seguir siendo el yo que era antes (menos el acceso aestesiológico que me permitía ese dedo, claro está) y, una vez cortado, ese dedo se “desconecta” del *Leib* y se vuelve simplemente *Körper*. El *Leib* es también *Körper* en la medida en que las leyes de la física se aplican a él tanto como a las meras cosas. Si me empujan, me caigo, si me pegan fuego me quemo, si algo intenta ocupar el mismo espacio que mi *Leib* encontrará resistencia. Pero es distinto al *Körper* en que el *Leib* es el *medio* que me pone en contacto con el mundo y, a la vez, me mundaniza, me hace parte del mundo, es decir, que, irónicamente, ese cuerpo que me hace distinto al mundo y que me *da* al mundo, me hace ser también parte del mundo. El *Leib* es, por esencia, dual: es un objeto trascendente que me permite ser sujeto trascendental y podemos decir aún más: es un *objeto* trascendental (en el sentido kantiano y en el husserliano), un *objeto* (parte del mundo) que hace posible la *subjetividad* trascendental (que no es parte del mundo). Es condición de posibilidad de que *se dé* el mundo y es simultáneamente parte y no parte del mundo.

Para poder lograr esto, el *Leib* tiene que dejar ver sin ser visto, dejar escuchar sin hacer ruido, sentir sin ser sentido, etc. Es decir, que una de las particularidades del cuerpo vivido es

que es invisible. El ojo deja ver, pero no aparece visualmente (Husserl, 1997a, pág. 187; Hua 4/147); el campo táctil, en condiciones normales, aun cuando siempre puede ser tematizado o traído a la atención, no aparece táctilmente sino que permite que lo táctil aparezca. Esta duplicidad se muestra en su forma más concreta en la doble sensación. Al tocarme las manos puedo cambiar la atención de la mano tocada a la que toca, alternando a voluntad el aspecto de *Leib* y de *Körper* respectivamente.¹⁰⁰ Como dice en las *Meditaciones cartesianas*:

...siempre *puedo* percibir una mano *mediante* la otra, un ojo mediante una mano, etc.; así, pues, el órgano funcionante tiene que convertirse en objeto y el objeto en órgano funcionante. (Husserl, 1997c, p. 130)

Esto último apunta al cuerpo como campo propioceptivo. La propiocepción es el campo pasivamente constituido y siempre ausente (o presente en su ausencia) que asienta al sujeto¹⁰¹, lo ubica espacio-temporalmente sin hacerse notar. Es, pues, condición de posibilidad de nuestra corporalidad. Solo en condiciones *anómalas* (o reflexivas) aparece el cuerpo. Por ejemplo, si se nubla mi vista, me froto los ojos o me los miro en un espejo; si tengo una quemadura o me he lastimado un dedo del pie, mi piel o mi dedo salen del fondo de la afección pasiva y se vuelven figura de la percepción, pero esta vez como obstáculos para el buen funcionamiento de mi cuerpo *estético* (αἰσθησις). No obstante, aun cuando normalmente el

¹⁰⁰ Está característica de la invisibilidad la trabaja y la ha hecho famosa Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* (1968; 1964), así como el famoso capítulo cuatro del mismo libro que habla sobre el “quiasmo”, o la duplicidad de la mano que toca y es tocada, sobre la bidireccionalidad de la percepción del cuerpo. Sin embargo, es importante hacer notar que ambas caracterizaciones ya estaban en *Ideas II* (pág. 187ss; Hua 4/147ss) y hay evidencia de que Merleau-Ponty, Heidegger, Alfred Schütz y Paul Ricoeur conocían estos manuscritos antes de su publicación. Ver, por ejemplo, la presentación de Antonio Ziriñ Q. a su traducción de *Ideas II* (Ziriñ Q., 1997, págs. 6-7). Ver también el excelente y riguroso ensayo de Agustín Serrano de Haro “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo” donde dice: “Husserl es el descubridor sistemático del fenómeno de las dobles sensaciones [...] Tal reduplicación de sensaciones tiene lugar en los movimientos y cinestesias en que un miembro o parte del cuerpo entra en contacto con algún otro miembro o parte del mismo cuerpo.” (1997, pág. 204)

¹⁰¹ Esto es literalmente cierto como se ve en la siguiente anécdota: “The interconnection of the senses was graphically illustrated by an experiment that ingeniously combined anesthetized skin and high-altitude flight. A scientist who was also an experienced pilot and had been trained to orient expertly during high-altitude maneuvers anesthetized his own ass. Amazingly but true: he could no longer see where he was. He could no longer orient. He had scientifically proven that we see with the seat of our pants. The interconnection of the senses is so complete that the removal of a strategic patch of tactile/proprioceptive feed makes the whole process dysfunctional.” (Massumi, 2002, pág. 157)

campo de la propiocepción no es el centro de mi atención este nunca está completamente ausente, siempre está disponible y puede emerger nuevamente como centro de la atención.¹⁰²

2.1.3.2. Cuerpo vivido como punto cero de la percepción y la síntesis concordante de las cinestesias, motivo de la constitución de la espacialidad

Siguiendo el hilo conductor de las vivencias intencionales de la propiocepción del cuerpo, Husserl presta atención al hecho de que, en condiciones normales,¹⁰³ independientemente de mis movimientos, sean estos rápidos, lentos, repentinos o pausados, mi cuerpo *estético* es siempre el centro de todo mi campo perceptual (táctil, olfativo, visual, térmico, auditivo).¹⁰⁴ Es decir, mi cuerpo me acompaña siempre y no de cualquier modo. Mi cuerpo me ubica en el espacio de tal modo que soy el punto cero de toda percepción (Husserl, 1997a, pág. 197ss; Hua 4/158), el lugar desde el cual todo adjetivo de distancia (lejos, cerca, arriba, abajo) cobra sentido. Una vez ubicado en el espacio, Husserl llama nuestra atención sobre las cadenas de sensaciones concordantes de un objeto que tenemos al movernos: las sensaciones cinestésicas (pág. 88ss; Hua 4/56ss). Digamos, si algo entra en mi campo visual por el rabillo del ojo, pasivamente esta sensación hylética desencadena/motiva una serie de movimientos cinestésicos como, por ejemplo, el que mis ojos se muevan al encuentro del estímulo y, luego, concordantemente mi cabeza y cuello. Así mismo, el objeto en cuestión

¹⁰² “En ocasiones todo el cuerpo parece deslizarse hacia la desatención—al ensimismarme en la lectura, o sumergido en la lectura, en la ficción cinematográfica...—, pero aun entonces perdura cierta noticia intencional... [...] La tendencia del cuerpo a mantenerse en la esfera de la coatenencia, sin caer en completa desatención ni ocupar el centro temático, contrasta con el modo brusco en que él copa la preferencia intencional al suscitarse vivencias de dolor sensible.” (Serrano de Haro, 1997, pág. 189)

¹⁰³ La importancia de la normalidad y la anormalidad, y las categorías de “lo Normal”, “lo Anómalo” y “lo Óptimo” en la fenomenología del cuerpo en Husserl, y en la caracterización de la fenomenología genética y generativa son temas que trabaja en profundidad Anthony Steinbock en su libro *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (1995) Ver también la sección b del §18 de *Ideas II* (pág. 90ss; Hua 4/58ss) y (Steinbock, 2003).

¹⁰⁴ El campo gustativo no entra dentro de este caso, ya que las sensaciones de sabor están limitadas a la boca y la nariz.

refleja el cambio de apariencia correspondiente al movimiento cinestésico. Ese decir, junto a mis movimientos corporales de reacomodar mi cuerpo para ver el “objeto” de frente, la apariencia de este “objeto” también cambia de perspectiva o de escorzo de manera concordante con mis movimientos: se pone o se ve, como efecto o co-dación de mi movimiento corporal, *de frente a mí*. Dependiendo de qué tipo de unidad intencional sea pasivamente sintetizada, se generan nuevas motivaciones concordantes del tipo “si-entonces” o “porque-entonces” (pág. 89; Hua 4/57).

En la esencia de la aprehensión misma radica la posibilidad de dejar que la percepción se deshilvane en “posibles” series de percepciones, que tienen todas el tipo: si el ojo se vuelve de tal modo, ENTONCES la “imagen” se muda de tal modo; si se vuelve de alguna otra manera determinada, entonces la imagen se muda correspondientemente de otra manera. (1997a, pág. 90; Hua 4/58)

Es importante recalcar que, *en la mayoría de los casos*, este tipo de motivación y de movimientos cinestésicos concordantes ocurren de manera pasiva, es decir, sin la participación activa o voluntaria del sujeto. Por ejemplo, si de repente siento un zumbido en mi oreja, mi cuerpo reacciona coherentemente según el objeto aprehendido intencionalmente. Si la síntesis pasiva me da un “mosquito”, entonces muevo mi cabeza y lo espanto con mi mano. Si, por el contrario, la síntesis me *da* “abeja”, y soy alérgico a ellas, entonces mi reacción será mucho más violenta: me alejaré abruptamente hacia el lado opuesto del zumbido (reacción cinestésica concordante), daré violentos manotazos al aire y correré hasta estar a salvo.

Pero ¿qué nos dice esto sobre la espacialidad y su constitución? Es precisamente el carácter pasivo y libre de las cinestesias lo que delinea el horizonte abierto de posibles interacciones con el entorno y motiva la constitución del espacio en el que me encuentro como abierto e “infinito”: como explorable en la forma del “cada vez más”.

La PERCEPCIÓN es por todas partes una UNIDAD DE OPERACIÓN, que surge esencialmente de la labor de conjunto de dos FUNCIONES CORRELATIVAMENTE REFERIDAS. Se infiere a la vez que a TODA PERCEPCIÓN pertenecen FUNCIONES DE LA ESPONTANEIDAD. Los cursos de las sensaciones cinestésicas son aquí CURSOS LIBRES, y esta LIBERTAD DE LA CONCIENCIA DEL TRANSCURRIR es una pieza esencial de la constitución de la espacialidad. (1997a, pág. 90; Hua 4/58)

A esta pieza esencial se le une la tactilidad. En Husserl el campo táctil es el responsable de nuestra sensación de in-corporación o corporalidad. Sin esta seríamos un punto de vista flotante incapaz de interactuar con el mundo. Con esta falta de interacción seríamos incapaces de constituir un sentido trascendente de espacialidad y de las sensaciones legaliformes cinestésicas que la acompañan.

UN SUJETO QUE MERAMENTE TUVIERA CAPACIDAD OCULAR NO PODRÍA TENER UN CUERPO APARENTE EN ABSOLUTO; en el juego de las motivaciones cinestésicas (que él no podría aprehender corporalmente) tendría sus apariciones de *cosas*; vería *cosas reales*. No se dirá que quien sólo ve, ve su cuerpo, pues le faltaría el distintivo específico como cuerpo, y ni siquiera el movimiento libre de ese “cuerpo”, que va de la mano con la libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo. Sería entonces solamente como si el yo, a una con esta libertad en lo cinestésico, pudiera mover inmediata y libremente la *COSA* material cuerpo.

El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza en las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares. (Husserl, 1997a, pág. 190; Hua 4/150)

Sin campo de sensación táctil, no hay posibilidad de constituir el cuerpo como unidad sintética y aestesiológica. Y sin corporalidad no hay posibilidad de interacción con objetos ni de entablar con ellos relaciones cinestésicas que comiencen desde la temprana edad a constituir la legaliformidad espacial del entorno y, posteriormente, del mundo en general. Por ejemplo, ¿cómo distinguiría el individuo entre aquellos objetos que se mueven “solos” de aquellos que él mueve “inmediatamente” si no hubiera interacción táctil (v.g. corporal) con ellos? ¿Qué relación tendría con su espacialidad un ente flotante que no esté anclado a la Tierra? ¿Qué significaría “al derecho” y “al revés” y con relación a qué cuerpo (tanto al *Leib* como al *Boden*)?¹⁰⁵

¹⁰⁵ Hay quien podría despachar estas aseveraciones de Husserl como “fisiología” especulativa ya que saltar de la posibilidad de un sujeto que solo tenga interacción visual con el mundo y que carezca de campo táctil a la conclusión especulativa de que este no desarrollaría sentido de espacialidad parece, como poco, un salto de fe. A quien así piense le dejo con los resultados del siguiente experimento narrado por Alva Nöe en su libro *Action in Perception*: “There is also developmental evidence that normal vision depends not only on movement of the body relative to the environment, but on *self-actuated* movement. Held and Hein (1963) performed an experiment in which two kittens were harnessed to a carousel. One of the kittens was harnessed in such a way that it stood firmly on the ground. The other kitten was suspended in the air. As the one kitten walked, both kittens moved in a circle. As a result, they received identical visual stimulation, but only one of them received that stimulation as a result of self-movement. Remarkably (but not surprisingly from an enactive view point), only the self-moving kitten developed normal depth perception (not to mention normal paw-eye coordination).”

2.1.3.3. Cuerpo vivido como “yo puedo” (cuerpo volitivo) y como responsable de la constitución de los límites de la esfera intencional

Es con relación al propio cuerpo que tiene sentido hablar de “lo alto” y “lo bajito”, “al derecho” y “al revés”, de “lo duro” y “lo blando”, etc. Esta relatividad del mundo al cuerpo tiene un doble sentido. Por un lado, permite experimentar la esfera de mi alcance intencional como un “yo puedo” (1997c, p. 130; Hua 1/128) ya que el cuerpo es el “órgano de la voluntad” (pág. 191; Hua 4/151). Es mediante él que puedo moverme, interactuar, seguir activamente una serie cinestésica de sensaciones y también activar dicha serie libremente. (pág. 305ss; Hua 4/258ss) Por otro lado, determina los límites de mi voluntad y me enfrenta a un mundo que está más allá de mi control.

La relación entre ambos aspectos de la caracterización volitiva del cuerpo se ve claramente cuando nos percatamos de que esta esfera del “yo puedo” se da como una esfera práctico-intencional.

Lo que yo puedo, de lo que soy capaz, para lo cual me sé apto, lo que como tal está ante mí concretamente, es una POSIBILIDAD PRÁCTICA. Sólo entre posibilidades prácticas puedo “decirme”, solo una posibilidad práctica puede (éste es otro “puede”, un “puede” teórico) ser tema de mi voluntad.¹⁰⁶ (Husserl, 1997a, pág. 305; Hua 4/258)

Es precisamente porque el “yo puedo” se da como “posibilidad práctica”, como despliegue de mis capacidades y aptitudes corporales en un determinado contexto concreto— saltar una verja, cocinar un plato específico, correr una milla, levantar un niño en brazos, etc.—, que el cuerpo abre paso a la posibilidad del “no puedo”. Es aquí donde se comienza a

(Nöe, Action In Perception, 2004, pág. 13) Este es solo uno de los ejemplos donde se ve la fructífera relación que puede haber entre el análisis fenomenológico y las ciencias cognitivas. La relación es mutua: la fenomenología con sus análisis y descripciones proveería motivación para hacer experimentos y dar sentido empírico a los mismos, y estos proveerían un laboratorio donde probar y falsear ideas filosóficas.

¹⁰⁶ La relevancia de esta caracterización práctico-intencional del sujeto encarnado para el proyecto de la naturalización de la fenomenología se verá con más fuerza en la vía kuhniana. Es allí donde queda clara porque, aun admitiendo una postura idealista, Kuhn puede seguir siendo realista.

concretizar el proceso de mundanización que comenzó con la tactilidad. El “no puedo” presenta al mundo como “resistencia”, como aquello que se opone y obstaculiza mi libertad.

Cito de *Ideas II*:

En la experiencia se distingue, según su carácter fenomenológico, el “yo puedo” y el “no puedo”. Hay un hacer sin resistencia, o una conciencia de poder sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer con un “contra” y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia. Hay (siempre fenomenológicamente) una gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación: de la fuerza “activa” frente a la “inerte” de la resistencia. La resistencia puede volverse insuperable: entonces topamos con el “no hay manera”, “no puedo”, “no tengo fuerzas”. (Husserl, 1997a, pág. 306; Hua 4/258)

Lo epistemológicamente más sobresaliente es que este enfrentarse al “puedo” y al “no puedo” no se limita a mis capacidades físicas, sino que está también vinculado a mi mundo intencional y a los horizontes que le pertenecen. Si, por ejemplo, un astrónomo pre-einsteiniano desconoce la existencia de los agujeros negros, este “no podrá” verlos, ni interrogarlos teóricamente. Su praxis científica y su ser-en-el-mundo estarán limitados por los objetos que predique su disciplina y su conocimiento de ellos. A esto se suman las habitualidades, producto de nuestra socialización, de tal modo que los objetos que nos rodean y sus posibles usos y valoraciones están siempre saturados intersubjetivamente. Una máquina de hacer café, una estufa, un vegetal, estarán siempre genética y generativamente ligados a un mundo compartido, a una nacionalidad, a una cultura culinaria, etc. Por ejemplo, decir “yo puedo cocinar” implica todo un contexto práctico-cultural que es incomprensible desde el *solus ipse*.

Este cuerpo volitivo genera y constituye las posibilidades y los límites de mi esfera intencional de posibilidades. Por ejemplo, si soy atleta y me está persiguiendo un perro, con solo mirar a mi alrededor el mundo circundante se me dará como una serie de vías de escape o barreras. Puedo ver un coche o un árbol y *ver* en él un lugar alto donde guarecerme; puedo mirar un muro o una verja y *ver* en ellos una escalera para escapar. Lo que veo, y dependiendo de mis circunstancias y necesidades, depende de mi historia, de mis capacidades y de mis

conocimientos. Si, por el contrario, no soy atleta sino, digamos, una persona con artritis reumatoide, ese “mismo” mundo circundante estaría plagado de limitaciones para mi movimiento y barreras para mi escapatoria: estaría poblado de “no puedo”, de resistencia. Y es esta dependencia de mi mundo o esfera intencional—el único mundo que habitamos y que podemos habitar, como veremos más adelante—por lo que mis capacidades e incapacidades contribuyen enormemente al proceso de mundanización de mi subjetividad que requiere la naturalización de la fenomenología. Si soy alérgico a las fresas, por ejemplo, estas se me dan como un “no puedo” que me hace parte del mundo, me cimenta en un cuerpo biológico con ciertas determinaciones, me mundaniza.

El cuerpo volitivo, al depender de las resistencias a las que lo somete el mundo y del acceso o entrenamiento cultural que yo haya tenido, cumple la función de constituirme en sujeto histórico, cultural, biológico, y me lanza necesariamente a un mundo objetivo e intersubjetivo que es responsable y es causa de mi gusto culinario, de mi lenguaje, de mi apariencia física, de mis enfermedades y condiciones, todas cualidades que le dan forma y contenido a lo que “yo puedo” y “no puedo” hacer. (Esta relación de determinación entre mi voluntad, mi cultura y mi percepción la veremos con más detenimiento en los capítulos 4 y 5 al discutir el trabajo de Kuhn).

2.1.3.4. Cuerpo vivido y el cuerpo del otro como fuente de la empatía y motivación (mediante la analogía) de la constitución de la objetividad del mundo

Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, como ya hemos visto, lleva a cabo una reducción del otro y de lo extraño dejando abstractivamente al sujeto solo con la intención de fundar el mundo objetivo de manera solipsista, tal y como lo requiere la tradición epistemológica moderna. Ahora bien, en *Ideas II* lo hace por otro motivo que no peca de la ingenuidad trascendental a la que habíamos aludido anteriormente. Husserl decide hacer abstracción de todo el resto de la humanidad con el fin de ver si es posible llegar a establecer

la distinción entre mera *apariencia* y realidad *objetiva* de manera solipsista. Mediante una serie de observaciones y alteraciones de la percepción como, por ejemplo, poner los ojos bizcos (pág. 94; Hua 4/62), se llega a tener noción de una “imagen ilusoria” con relación a la percepción “normal” (no bizca en este caso). Así comienzo a constituir la idea de la *cosa real* vs, la mera *apariencia*. Todavía en meditación solipsista, cabe una distinción más: aquella entre la alteración de la percepción, como *alteración causal concordante*, y como *alteración ilusoria* (pág. 94ss; Hua 4/62ss). Husserl pone como ejemplo la ingestión de santonina¹⁰⁷ que causa que la visión se torne amarilla. Este fenómeno puede ser interpretado de varias maneras. Puedo verlo como un efecto causal fisiológico fruto de haber ingerido la santonina, en cuyo caso creo que no es el mundo lo que ha cambiado de color sino mi percepción del mundo. O puedo interpretar el cambio de color como “una alteración universal del color del mundo visible entero y considerarla, en esta aprehensión, como consecuencia causal-*real* del proceso material de la ingestión de santonina (con sus consecuencias materiales-corporales)” (pág. 95; Hua 4/63). Es decir, puedo interpretar lo ocurrido como un cambio *ahí fuera en el mundo*, como que el mundo, y no mi percepción de él, se ha vuelto amarillo. En estos casos, el único recurso que tenemos para determinar cuál de ambas interpretaciones es más probable es la experiencia pasada. Por ejemplo, al preguntarnos si nos parece posible o razonable que el haber ingerido una sustancia pueda ser la *causa* de que el mundo, y no solo mi percepción de él, cambie de color, probablemente llegaríamos a la conclusión que de que no lo es. Probablemente concluiríamos que se trata de una alteración de mis sentidos o de una alucinación. En ese momento lo que se había constituido en alteración causal concordante ahora “adquiere con ello el CARÁCTER DE LA ‘ILUSIÓN’”. (pág. 95; Hua 4/63) De este modo, vemos que el sujeto puede, de hecho, llegar a constituir un concepto de *realidad* y una noción de lo *subjetivo* (lo referido o

¹⁰⁷ La santonina es un vermífugo que, al ser ingerido, causa una alteración cromática temporal en la visión: el sujeto que la ingiere comienza a ver todo amarillento.

relativo a la posición y/o cuerpo del sujeto) y, por lo tanto, también de la *objetividad* aun en ausencia de otros sujetos, de manera completamente solipsista.

Ahora bien, cabe la posibilidad de que exista un sujeto que no haya tenido nunca una percepción anómala (como estar bizco, mareado, tener una ampolla en el dedo que toca, etc.) o que carezca, por otro motivo (enfermedad psíquica, por ejemplo), de la capacidad de distinguir entre lo ilusorio y lo real. Para seguir con el ejemplo anterior, imaginemos que hemos ingerido santonina inadvertidamente, de tal modo que despertamos y todo se ve amarillo, sin saber por qué. En estos casos genuinamente podríamos buscar una causa externa al cambio universal del color del mundo sin necesariamente concluir que es solo una ilusión subjetiva. ¿Qué garantizaría, en este caso, la objetividad de nuestro juicio? Nada. Es aquí donde entran en juego las otras subjetividades.

Pero si por un momento suponemos que un sujeto tuviera siempre solamente percepciones normales y nunca experimentase una variación de ninguno de sus órganos, o que sí experimentara una variación, pero no hubiera para ella la posibilidad de la corrección [...], entonces faltarían los motivos que hasta aquí hemos supuesto para la distinción entre “ilusión” y “realidad”, y el nivel de la “naturaleza *objetiva*” no podría ser alcanzado por el sujeto. El peligro de que en las condiciones supuestas no pudiese llegarse en absoluto a la constitución de la naturaleza *objetiva*, se aparta, empero, tan pronto como levantamos **la abstracción** que hasta ahora hemos mantenido en pie y tomamos en cuenta las condiciones en las cuales se encuentra la constitución FÁCTICA: a saber, que en verdad el sujeto experimentante NO ES SOLIPSISTA, sino uno entre muchos. (1997a, pág. 111; Hua 4/78) [mis corchetes y mis negrillas]

Es solo al abandonar la abstracción de la reducción del otro como recuperamos la *objetividad* del mundo en sentido estricto. Es solo con relación al otro, cuyo cuerpo me refiere por empatía inmediata a otro punto de vista subjetivo, que puedo constituir mi mirada como *subjetiva*. Es solo al interpretar las miradas incrédulas o preocupadas de los demás, al escucharme y verme reaccionar al fenómeno de la repentina amarillez del mundo, para seguir con el ejemplo, que me percató de que se trata de una ilusión referida solo a mí: *subjetiva*. Es decir, recuperamos así la distinción “realidad” / “ilusión”, pero esta vez de manera verdaderamente objetiva a través de la intersubjetividad.

Se advierte que LA APREHENSIÓN DEL CUERPO desempeña UN PAPEL PARTICULAR PARA LA INTERSUBJETIVIDAD, en la cual todos los objetos son aprehendidos “*objetivamente*”, como *cosas* en el TIEMPO *OBJETIVO* uno, en el ESPACIO *OBJETIVO* uno del mundo *objetivo* uno. (pág. 114; Hua 4/81)

Lo que antes podía experimentarse como una dilación temporal real, por ejemplo, ahora queda reducido a una experiencia subjetiva del tiempo. Es el otro como presencia corporal quien colapsa mi burbuja subjetiva y la reduce a una mera experiencia personal. Es el otro el que da sentido a la identidad de la cosa como “cosa verdadera [...] que en las multiplicidades de apariciones de una multitud de sujetos se mantiene idénticamente firme.” (pág. 114; Hua 4/82)

Esto quiere decir aquí: tiene que experimentar las *cosas* y LAS MISMAS *cosas*; si ha de conocer también esa identidad, si ha de encontrarse con los otros cognoscentes en relación de empatía; tiene que tener para ello corporalidad y pertenecer al mismo mundo, etcétera. (Husserl, 1997a, pág. 115; Hua 4/82)

Por último, es a través de la posibilidad ideal de imaginarme el punto de vista del otro, el estar “allí” del otro, experimentado por analogía como *un estar “aquí-allí”* del otro, que se constituye el mundo espacio-temporalmente objetivo y el mundo de la vida en el cual habitamos. Es decir, al ver al otro “allí”, donde yo no estoy, pues yo siempre estoy “aquí”—ya que soy siempre el punto cero de toda percepción—me imagino, mediante una analogía empática, que el estar “allí” del otro sujeto debe ser o experimentarse *como-si [als ob]* yo estuviese “allí” en lugar de “aquí”. Y es así como llego a la conclusión de que *mi* punto de vista es solo eso: un punto de vista entre una infinidad de puntos de vista (sujetos) posibles mirando *uno* y el *mismo* mundo.

Todo sujeto tiene su “espacio de orientación”, su “aquí” y su posible “allí”, y este se determina según el sistema de direcciones de derecha-izquierda, arriba-abajo, delante-detrás. Pero la forma fundamental de toda identificación de daciones intersubjetivas de contenido sensible es de tal índole que éstas pertenecen necesariamente a uno y el mismo SISTEMA DE LUGAR; y la *objetividad* de este sistema se manifiesta en que todo “aquí” es identificable con todo “allí” relativo respecto de todo nuevo aquí resultante de toda “locomoción” del sujeto, y luego también respecto de todo aquí perteneciente a otro sujeto. Ésta es una posibilidad ideal y constituye un sistema *objetivo* de lugar, el cual no puede ser visto sensiblemente, pero es comprensible o “visible” en **una especie superior de intuición** fundada en el cambio de lugar y la empatía. (1997a, págs. 115-116; Hua 4/83) [mis negrillas]

Es esta relación entre el cuerpo del otro, la posibilidad ideal de imaginarme dónde está el otro o simplemente moverme hasta donde está el otro lo que ocasiona un doble movimiento de la constitución del mundo objetivo. Primero, el mundo se constituye mediante el proceso del intercambio ideal de posición entre sujetos en el “sistema de lugar” (es decir, que puedo imaginarme estando en ese otro “aquí” donde se halla el otro) que me permite referirme a mi posición, la de mi cuerpo, como referida a otro centro de coordenadas (a otro punto cero de la percepción) que no coincide con el mío. Este proceso me ubica como sujeto con cuerpo (psicofísico) en el mundo. Segundo, e infinitamente más importante para el proyecto de la naturalización de la fenomenología, se constituye este mundo objetivo como un mundo “suprasensible” (“una especie superior de intuición”) en el que, sin embargo, tenemos que admitir que habitamos tan realmente como en el mundo intuible por los sentidos. Este mundo *suprasensible* es, como veremos más abajo, el mundo-de-la-vida, el mundo que realmente habitamos.

Por ejemplo, al montarnos a guiar un coche tenemos una “imagen” *suprasensible* de la ciudad y hacemos una ruta “mental” (“suprasensible”) que va de nuestro punto de origen a nuestro punto de llegada. Lo mismo ocurre con el “espacio” objetivo cultural, el “espacio” político, ético, etc. Es en este plano *suprasensible* donde habitamos y llevamos a cabo todas las tareas prácticas y cotidianas de nuestro diario vivir. Solo excepcionalmente, al meditar o al visitar un país completamente ajeno y desconocido, logramos solo ver “sensiblemente” el mundo. Desde esta perspectiva, las reducciones son un método para dejarnos “ver” todos los modos de “ver”.

2.1.3.5. El cuerpo vivido experimentado como relativo a la Tierra y la constitución de la naturaleza primordial

Finalmente, después del proceso de mundanización idealista-trascendental proporcionado por la constitución de un *mundo objetivo suprasensible compartido* con otros

que nos provee nuestra corporalidad, tenemos que desenterrar el último y más profundo estadio de objetivación y mundanización que constituye la “naturaleza” como suelo primordial sobre el cual se constituye el mundo objetivo de las asignaciones de sentido intersubjetivamente validadas “para todos”—sean estas científicas o socio-culturales. Irónicamente, es en y a través del cuerpo vivido como se materializa (mundaniza) la aspiración moderna de fundamentación. Pero, esta vez, esta fundamentación no es epistémico-ideal sino material. Consiste literalmente en estar fundado y sostenido sobre el suelo de la Tierra.

Not only is the lived-body an absolute presence, but in relation to the lived-body there is still a ground of orientation that is “more” absolute. The lived-body is not self-grounding, but grounded in the earth as earth-ground [*Erdboden*]. [...] The earth, according to Husserl, is not merely an intentional object for consciousness but the unique ground [*Urboden*] *that itself constitutes the lived-body as constituting*. The constitution of intentional sense is literally global; the subjective vector is sense-giving by virtue of what is more than itself, namely, the earth-ground. [...] (Steinbock, 1999, pág. 186) [mis itálicas]

Es esta condición de fundamentación previa en la Tierra lo que abre el camino para distinguir lo que Steinbock llama el vector-subjetivo y el vector-objetivo de la saturación fenoménica del mundo (1999). Así como habíamos visto que los objetos (sean estos naturales o culturales) están saturados-subjetivamente de sentido, es decir, que su sentido depende tanto del sujeto solitario como de las demás subjetividades que están implícitas en todo aquel sentido cultural que trasciende su responsabilidad, así también hay una saturación pasivo-afectiva que emana del objeto y del mundo mismo y que lo satura en una dirección opuesta a la primera: lo satura objetivamente. La Tierra como suelo me permite ubicar mi cuerpo con relación a un espacio, me “deja” moverme sobre ella. Es esta fundamentación corporal la que me permite interactuar táctilmente con el mundo, constituir la espacialidad mediante movimientos relativos a ella. Lo que le permite al cuerpo como *Leib* ser el punto cero de toda percepción es un sistema de coordenadas más fundamental: el de la solidez y absoluta inmovilidad de la Tierra. Mi corporalidad en su sentido más básico, en la propiocepción, depende de la afección de la Tierra sobre mi cuerpo.

As experienced, we live the earth as a *primordial ground* of orientation and movement. The earth as an absolute presence is a primordial presence for directional sense givenness, “*grounding*” the *lived-body* as absolute presence and as a source of directional sense. I have an upright posture, I am right side up or upside down, I experience weightiness of lightness *in relation to the earth as ground*. (Steinbock, 1999, pág. 187) [mis itálicas]

No importa con cuánto esmero y dedicación ejerza yo las reducciones, siempre me sé boca arriba o al derecho aun cuando pueda hacer el ejercicio abstractivo de invertir en variación libre imaginativa la “atracción” de la Tierra: si tiro una bola caerá al suelo, si doy vueltas me mareo, si salto de un lugar alto me lastimaré, etc. Hay una saturación objetiva del sentido de la experiencia primordial de mi vivencia pasiva de mi entorno. Los objetos me “halan”, por así decirlo¹⁰⁸, y me invitan a seguirlos en motivaciones cinestésicas concordantes.

De este modo, la experiencia de la afección pasiva del entorno abre, para el sujeto y para la fenomenología, el ámbito de la “naturaleza” en un sentido primordial como afección pura que remite al mundo como motivador y fundamento de la actividad del sujeto. El descubrimiento de este ámbito en la vía ontológica fue, según Tetsuya Sakakibara, una de las motivaciones de Husserl para hacer la transición de la fenomenología estática a la genética. (Sakakibara, pág. 41)

Ahora bien, debe quedar claro que esta “naturaleza” no es *La Naturaleza* que predicán las ciencias naturales. Aun cuando en todo momento nuestra experiencia del mundo y de la naturaleza está atravesada genética y generativamente por las sedimentaciones de sentido científico-naturales, Husserl insiste en que hay un sentido original pre-galileano, pre-científico, pre-griego, de la naturaleza: un sentido primordial. El hecho de que confundamos ambas se debe a lo que Sakakibara llama: el doble olvido de la naturaleza. Las habitualidades que generan nuestra interacción con esta naturaleza primordial, en el contexto moderno, se

¹⁰⁸ Esta expresión es de Husserl, y aquí es citada por Tetsuya Sakakibara: “Whenever the Ego performs an intentional act, it already ‘experiences stimulations’ and eventually ‘follows’ their ‘attractive pull [*Zug*]’ (cf. A VI 10, 20a).” (1998, pág. 40)

confunden y se mezclan necesariamente debido a que, en contextos normales, el sujeto está expuesto desde la más temprana edad a conocimientos científicos que, a su vez, están invisibilizados por ser interpretados en actitud natural como sentidos “naturales”, como obvia y literalmente verdaderos, *como si* el planeta Tierra realmente diese vueltas alrededor del sol, *como si* el piso estuviese lleno de bacterias, *como si* las imágenes entrasen por nuestros ojos por medio de ondas electromagnéticas. De modo que tenemos dos olvidos: 1) el olvido de la naturaleza en sentido científico natural, como naturaleza intersubjetivamente constituida; y 2) el olvido de la naturaleza como naturaleza primordial, como *suelo*, como afección pasiva. Pero, entonces, surge nuevamente el problema del dualismo y, en lugar de naturalizar la fenomenología, la estamos alejando un estrato más de nuestra meta: dos naturalezas y dos olvidos. Pero este no es el caso, como nos dice Sakakibara:

Husserl's analyses in his last years have clarified that the surrounding world or the lifeworld—the nature to be given in the personalistic attitude (as the authentic natural attitude for the spirit)—is a nature which is *always and already passively typified* before any authentic activity of spirit. Since such typification of the lifeworld must have originally been dependent only on the living body [*Leiblichkeit*], and therefore on the laws of sensibility, the typified lifeworld must have been a plain, authentic nature (= primal nature) for spirit, as long as sedimentations of spiritual activities did not yet reach into the dimension of sensibility. From the beginning of these activities, however, the *logos* of spirit, reason, always already participates deeply in the process of passive typification of the lifeworld, and thus history and culture as passive sedimentations of spiritual activities are inseparably combined within this process. Therefore, the surrounding world or the lifeworld as typified nature can no longer be primal nature in the sense of a spiritless one. (Sakakibara, 1998, pág. 42)

Esa naturaleza primordial, que debió haber constituido el mundo de la vida auténtico u original¹⁰⁹, no puede ser abstraída completamente de las actividades del espíritu, de las actividades del yo activo. La historia y la cultura del sujeto meditante siempre se cuelan, incluso en esta depuración de un suelo último y primordial de la experiencia de la naturaleza,

¹⁰⁹ Aunque aquí no lo problematizo, habría que tener en cuenta que esta alusión a un estado natural-primordial pre-espiritual es una abstracción romántica que no dista mucho del noble salvaje de Rousseau. Desde una perspectiva naturalista y evolucionista nunca hubo tal momento ya que los pre-homínidos, los simios y los mamíferos en general son ya seres sociales de tal modo que en ellos tampoco podría distinguirse entre naturaleza y cultura.

como afección pura, como pasividad pura. Entonces, ¿para qué tanto rodeo con la primordialidad de la Tierra y de la naturaleza si, en última instancia, no parece distinguirse de los discursos empiristas de una sensibilidad pura, de una afección sensible pre-intencional que, a su vez, se funda en la falsa idea de una causalidad *estimulo* → *respuesta*, de una relación temporal *afección pasiva* → *captación intencional*? La respuesta es que, a diferencia del empirismo, cuya teoría del conocimiento parte del estímulo como premisa para luego fundamentar la teoría en él, la fenomenología parte del sentido que ya siempre *es* previo y *está* operando para, de ahí, llegar reductivamente a la naturaleza primordial como *descubrimiento*. Así como no podíamos abandonar la vía egológica porque solo mediante ella se descubre la necesidad de completarla y fundamentarla en la intersubjetividad trascendental, igualmente es solo a través del mundo del espíritu que podemos “alcanzar” abstractivamente un mundo, una naturaleza “sin-espíritu”, una naturaleza primordial.

Accordingly, it can and must be said that it was precisely through Husserl's phenomenological analyses that spirit's double forgetfulness of nature could become apparent. (Sakakibara, 1998, pág. 44)

De modo que no hay un *afuera* del espíritu, *afuera* de la esfera de la intersubjetividad trascendental, *afuera* del mundo-de-la-vida. Por lo tanto, no puede haber una naturaleza primordial pura. Y, sin embargo, esa es precisamente la meta de la fenomenología y sigue siendo la meta de una fenomenología naturalizada: intentar alcanzar y dejar ver, paso por paso, ese ámbito que se le escapa a la fenomenología y que apunta a un *afuera*:

To be sure, it is impossible for phenomenology, as one of [sic.] logical and rational practices of human spirit, to transcend the *logos* of spirit or to free itself from history, culture, and tradition as sedimentations of spiritual activities. Thus, phenomenology is a constant effort to logify what is never to be logified adequately. (Sakakibara, 1998, pág. 44)

Aun así, aun habiendo dicho esto y defendiendo en Husserl un impulso monista, aunque plural, tenemos también que admitir que este se aferra, o al menos eso parece, a un dualismo que se asoma en la relación de dependencia de “una doble ‘subjetividad’”: por un lado, la que

consiste en una “animalidad pura” y, por el otro, una subjetividad “específicamente espiritual” (Husserl, 1997a, pág. 324; Hua 4/276). Husserl insiste en un espacio no-continuo entre esa animalidad y la subjetividad espiritual y libre, como se aprecia en esta cita:

Pero en el mejor de los casos es el yo pensado de modo puramente pasivo el que es mera naturaleza y pertenece al nexo de la naturaleza. Pero no el yo de la libertad. (1997a, pág. 390; Hua 4/338)

Este arraigo al dualismo amenaza el proyecto naturalista de modo que tenemos que explorar, precisamente, este vínculo entre el cuerpo pasivamente constituido por una naturaleza primordial y el cuerpo vivido libre, el cuerpo del “yo puedo”. Esto requerirá que usemos a Husserl, a pesar de Husserl, para ir más allá de Husserl.

2.1.4. La constitución pasivo-afectiva del cuerpo natural-visceral y la naturalización de la fenomenología

...la afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio del enlace del yo y la naturaleza. (Husserl, 1997a, pág. 390; Hua 4/338)

Al presentar la sección anterior como lo acabo de hacer, parecería que Husserl y, más generalmente, la fenomenología, no han sabido o querido bregar con el cuerpo vivido en este aspecto de su primordialidad, de lo que llamaré su visceralidad. Esto es cierto y no es cierto. Evidentemente no es cierto, pues las pistas que nos han llevado hasta aquí son pistas husserlianas. Son los escritos de Husserl en torno al cuerpo los que nos llevan a descubrir las limitaciones de su caracterización fenomenológica. Por otro lado, es cierto debido a que la meditación fenomenológica (y aquí incluyo tanto a Husserl como a Heidegger, Merleau-Ponty y a Sartre) en torno al cuerpo mantuvo una distancia entre el nexo causal natural y el yo personal, vivido, así como del ego trascendental.

No es que la fenomenología no se haya percatado de la importancia del cuerpo, la corporalidad y la encarnación como fenómenos esenciales en la constitución de sentido y del mundo de objetividades que la fenomenología intenta explorar. Esto es obvio por las consideraciones y las caracterizaciones que acabamos de ver en la sección anterior. Sin embargo, existe o existió, hasta muy recientemente, una laguna en la literatura fenomenológica sobre el cuerpo. Faltó una discusión *profunda* (en el sentido literal) sobre el cuerpo, específicamente sobre lo que Drew Leder (1990; 1999) llama *el cuerpo visceral*.

Además de Husserl, autores como Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre, por mencionar los más reconocidos, han tratado el tema del cuerpo—en especial Merleau-Ponty—con gran detalle pero necesariamente de manera “superficial”. No es que el trabajo de estos autores con relación al cuerpo sea trivial o superfluo sino que su superficialidad es producto de su metodología: el fenomenólogo sólo puede hablar de aquello de lo que tiene evidencia intuitiva y sensorial, aquello que se le da y se le presenta a la conciencia. En el caso del cuerpo vivido, esta evidencia sensorial remite solo a la superficie: la superficie táctil, la superficie visual, etc. Cualquier referencia a los huesos, los músculos o al interior del cuerpo y las vísceras se hace a través de la superficie y de las sensibilidades o ubiestesias [*Empfindniss*] en ella localizables. Veamos este pasaje de Husserl de *Ideas II*:

En el sujeto solipsista tenemos el señalado campo táctil en copresencia con las superficies aparentes del cuerpo, y a una con ello el campo del calor; en segundo término, la localización indeterminada de los sentimientos y sensaciones comunes (incluso los espirituales), y además de **la interioridad corporal**, mediada por la localización del campo táctil. Por ejemplo, yo “siento mi corazón”; al presionar sobre la superficie del cuerpo “en la región cardíaca”, tropiezo, por así decirlo, con esta “sensación del corazón”; ésta se vuelve más fuerte, se modifica en algo; no pertenece ella misma a la superficie táctil, pero está en conexión con ella. Igualmente cuando no sólo toco la superficie de mi cuerpo, sino que presiono firmemente sobre ella, hundo la carne, y “entresiento”, pues, con el dedo que palpa, mis huesos o mis partes blandas internas (de modo parecido a como le entresiento su interior a otros *cuerpos*), y ahora se enlazan, con las sensaciones generales de presión y tacto, nuevas sensaciones particulares que se adscriben a las concernientes partes del cuerpo entresentidas. (1997a, págs. 206-207; Hua 4/165) [mis parrillas]

Aun cuando Husserl usa expresiones como “sentir el corazón” o “en la región cardíaca” o “sensación del corazón”, lo hace siempre entre comillas y, en última instancia, desde la superficie o con relación a esta. Incluso identifica estas sensaciones de mis partes blandas o internas con el modo “como le entresiento su interior a otros *cuerpos*”, evidenciando así una desconexión con el cuerpo vivido.

De modo que podemos definir el cuerpo vivido de la fenomenología tradicional como un campo aestesiológico “bidimensional” (si lo reducimos al campo táctil) doblado sobre sí mismo en un espacio tridimensional, como la superficie de una esfera. Por ejemplo, al tocarnos simultáneamente el pecho y la espalda, ambas manos y ambas sensaciones no coinciden, están separadas por un espacio vacío de sensaciones (a no ser que tengamos pulmonía y “sentamos congestión en los pulmones”, en cuyo caso habría un campo de sensación flotante entre mi pecho y mi espalda pero sin conexión con estas superficies).

El fenomenólogo habita un cuerpo vacío: un cuerpo sin órganos.¹¹⁰ En cuyo caso surge la pregunta, desde la perspectiva de la fenomenología naturalizada, acerca de cómo llegamos, partiendo de la experiencia fenomenológica del cuerpo vivido entendido como superficie, a tener un corazón, cómo es que consigo hacerme un corazón de “carne y hueso” que palpite, que se me agite al correr y que se escuche en un estetoscopio, un corazón objeto de la ciencias

¹¹⁰ Estoy tomando aquí la figura del Cuerpo sin Órganos de Deleuze y Guattari, discutida en profundidad en el capítulo sexto de *Mil Mesetas*, titulado “¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?”, de forma literal y, por tanto, sacando a esta del contexto en el que se da en estos autores donde no está vinculado al cuerpo biológico y donde tiene un sentido mucho más amplio y figurado que el que estoy usando aquí. El contexto de mi discusión se limita al de la fenomenología y específicamente al de la fenomenología del cuerpo vivido. Sin embargo, podrían establecerse vínculos interesantes entre el campo de immanencia—que a veces se identifica con el Cuerpo sin Órganos—de Deleuze y Felix Guattari y la subjetividad trascendental en Husserl o en Sartre. Compárese, por ejemplo, esta cita de Sartre con lo que dicen Deleuze y Guattari. Sartre dice lo siguiente: “Si—lo cual es imposible—entrases ‘dentro’ de una conciencia, quedarías atrapado en un torbellino y expulsado, allá por el árbol, en el polvo, pues la conciencia no tiene ‘interior’; no es más que su propio exterior, y es esta fuga absoluta, este rechazo de la sustancia, lo que la hace ser una conciencia.” (Sartre, *Intentionality*, 1992, pág. 389) [mi traducción] En *Mil Mesetas* Deleuze y Guattari afirman lo que sigue: “The field of immanence is not internal to the self, but neither does it come from an external self or a nonself. Rather, it is like the absolute Outside that knows no Selves because interior and exterior are equally a part of the immanence in which they have fused.” (Deleuze & Guattari, 1998, pág. 156) Para una discusión de lo que significa el concepto de “Cuerpo Sin Órganos” en Deleuze y Guattari véase: (Deleuze & Guattari, 1998); (Žižek, 2004); y (Massumi, 1992).

médicas y biológicas, un corazón bomba de sangre, que se vea en una ecografía, que pueda tener un infarto? ¿Cómo surge en la historia de nuestra vida (v.g. cuál es su génesis) la idea de que tenemos un adentro del vientre, de que tenemos tripas, vísceras? ¿Cómo pasamos del cuerpo sin órganos de la fenomenología al cuerpo anatómico-orgánico de la biología?

Estas preguntas apuntan a un hueco en el análisis fenomenológico del cuerpo que sirve de vínculo entre uno y el otro. Una primera vía de acceso a este tipo de fenómenos es la que nos da Husserl al decir que “la afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio del enlace del yo y la naturaleza.” (1997a, pág. 390; Hua 4/338) Esta vía es la pasividad del darse de la afección primordial. Mi cuerpo es ciertamente el vehículo del “yo puedo” y, como vimos, del “no puedo”, pero la afección, la estimulación directa e involuntaria que generan las series concordantes de reacciones cinestésicas nos llevan a postular el ámbito del “puede” con relación a mi propio cuerpo.¹¹¹ Mi cuerpo *puede* reaccionar abruptamente a un ruido sorpresivo, a mi cuerpo se le *pueden* erizar los pelos. Así mismo, mi cuerpo *no puede* metabolizar la lactosa. Es esta afección involuntaria y, a su vez, operante la que moviliza a mi cuerpo y me motiva (también involuntariamente) a seguir las series concordantes de sensaciones e imágenes cinestésicas. Es esta pasividad a la que Husserl apunta como el lugar del encuentro y enlace entre naturaleza y libertad. Pero Husserl no parece estar convencido de que se pueda trazar una línea continua entre la naturaleza y la libertad, y este es el *impasse* ante el cual se topa la fenomenología naturalizada. Hay que establecer claramente una línea continua, no ya entre la subjetividad empírica y la trascendental, como habíamos dicho, sino una línea continua que vaya desde cuerpo vivido superficial [*Leib*] al cuerpo biológico a través del cuerpo visceral.

¹¹¹ “In terms of motility, the ‘I can’ of the *surface body* gives way, on the *visceral* level, to something like an ‘*it can*.’” (Leder, 1999, pág. 203) [mis itálicas]

Es el cuerpo pasivo, al que Husserl también llama *Leibkörper*,¹¹² el mejor candidato a servir de puente entre lo natural-corpóreo y lo espiritual. El problema es que, según lo piensa Husserl, el *Leibkörper* es una superposición de dos cuerpos, es una frontera entre ambos más que un puente entre ambos:

In some passages from *Ideas II*, Husserl seems to suggest that, taken as *Leib*, my body is **fully** active while, taken as *Körper*, it is **entirely** passive. Here, what makes the body passive is its insertion in a real causal nexus. (Biceaga, 2010, pág. 97) [mis negrillas]

La caracterización de lo yoico como lo “completamente” activo y de lo natural como lo “enteramente” pasivo no hace sino enfatizar otra vez el dualismo que se intenta desdibujar con la fenomenología del cuerpo vivido. Para Husserl, es el cuerpo afectivo, no el yo libre, el que está inserto en el nexo causal natural. Y, aunque podría pensarse que Husserl tiene en cuenta la transición gradual entre lo activo y lo pasivo, su interrelación y continuidad, cuando dice en *Ideas II* que “todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza [...]” (pág. 391; Hua 4/338), todo parece apuntar a que seguía viendo ambos aspectos como contradictorios entre sí.

...pero él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza (nacido por la mera legalidad de la naturaleza), sino que precisamente ha llegado a ser por el yo; *yo y naturaleza son contrastes*, y todo acto tiene también su lado de naturaleza, esto es, su subsuelo de naturaleza: lo que está predado afectando es formación de la naturaleza, aunque también aquí y allá puede haber coactuado algo yoico en la acción anterior. (1997a, pág. 391; Hua 4/338) [mis cursivas]

Más aún, el tipo de fenómeno afectivo que Husserl tenía en mente al pensar la afección pasiva en su relación con lo yoico no profundiza lo suficiente como para alcanzar el nivel de lo visceral, de tal modo que el propio nexo causal al que se refiere sigue apuntando a un imperar yoico y a sus motivaciones afectivas “inconscientes”. Por ejemplo:

En todo caso, mera naturaleza es todo “yo-hago mecánico”. Surge un impulso sensible, digamos el impulso de fumar; agarro el cigarro y lo enciendo, mientras que mi atención, mis

¹¹² “*Leib* and *Leibkörper* are the technical terms employed by Husserl to designate the double nature of the body: at once subject and object, affectant and affected, sensing organism and physical entity.” (Biceaga, 2010, pág. 98)

actividades de yo, mi consciente estar afectado, están enteramente en otra parte: se me insinúan pensamientos, los sigo, me comporto hacia ellos activamente inspeccionándolos, aprobándolos, desaprobándolos, etc. Tenemos ahí afección de yo y reacciones “inconscientes”. Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia, al yo del volverse u ocuparse “consciente”. (págs. 390-391; Hua 4/338)

No cabe duda de que aquí hay genuina pasividad, pero esta remite no a un nexo causal “natural”, sino a una habitualidad producto de la repetición en la historia del sujeto de un acto (fumar en el caso de la cita) que, en su origen, era activo y consciente. Hay un énfasis excesivo en lo epistémico, en el sentido de que lo pasivo, en este ejemplo, remite a un nexo causal que en última instancia es producto de un imperar yoico original. La pasividad que nos interesa no es de este tipo sino aquella que genera una relación interna de auto-alteridad. Aquella que contrapone el “yo puedo” o el “yo hago” al “puede” o al “me da” (“me da hambre”, por ejemplo).

Embodiment is passive, not so much because it is receptive toward what is alien, but rather because it offers a site where ownness and alterity can confront one another: passivity means opening the space of the encounter with the alien. (Biceaga, págs. 99-101)

Pero esta alteridad no designa un *otro* externo a mí ni tampoco *otro yo*. No es la relación con lo extraño sino la auto-donación o auto-afección de un *yo-no-yo*, un aquello que me pertenece cuyo funcionamiento rebasa mi responsabilidad pero del cual soy responsable. No es que mediante el cuerpo como “órgano de la percepción” tenga acceso al mundo, forme un puente con el mundo, sino que yo mismo, en cuanto que *Leibkörper*, soy el puente.

The body is the turning point (*Umschlagstelle*) connecting nature and spirit, world and self. It's not that I have an inner body in addition to my outer body. The body mediates between the self and the world by allowing the inner and outer, the same and the other to pass over into one another. *Embodiment actualizes the two way traffic across the frontier between inner and outer.* (Biceaga, pág. 103) [mis itálicas]

La razón por la que Husserl parece mantener una diferencia tajante entre el yo de la libertad y el cuerpo pasivo sumergido en el nexo-causal parece ser su propia caracterización de la ciencia como la reducción del aspecto sujeto-relativo del mundo de la vida a las abstracciones

matematizadas de las ciencias empíricas. Husserl mantiene la distinción para evitar caer en el naturalismo (y el psicologismo que pensaba que implicaba) ya que, como dice Evan Thompson en su libro *Mind in Life*:

[N]aturalism cannot explain matter, life, and mind, as long as explanation means purging nature of subjectivity and then trying to reconstitute subjectivity out of nature thus purged. (p. 81)

Esta cautela por parte de Husserl está justificada solo si coincidimos en esta caracterización de la ciencia. Ahora bien, esta caracterización de la ciencia y, por tanto, del naturalismo, es producto de la sobrevaloración de las ciencias físicas como paradigmas del quehacer científico en general. Pero si, por el contrario, tomamos como punto de partida a las ciencias biológicas contemporáneas, esta distinción tajante deja de sonar convincente. Si partimos del cuerpo biológico no podremos nunca llegar a formulaciones reduccionistas físicas ya que hacerlo equivaldría a considerar al cuerpo como cadáver y no como cuerpo vivo.

Aun así, el cuerpo que predica la biología dista mucho del cuerpo *aestético* de la fenomenología, y esto aun si incluimos la afección pasiva pues, como hemos visto, hay una suerte de preferencia por la afección motivadora del imperar yoico, de la habitualidad y de la inconsciencia entendida en el sentido del acto intencional no-atento o automático. Ahora bien, tenemos que explorar en qué otros sentidos puede el cuerpo vivido servir de puente o contacto entre la naturaleza y el yo. Cuando Husserl dice que “la afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio del enlace del yo y la naturaleza” (1997a, pág. 390; Hua 4/338), debemos seguir la pista de este “enlace” para determinar cómo exactamente es que se mezclan el ámbito del yo trascendental y el de la naturaleza en la afección pasiva de nuestra corporalidad. Postulamos que el lugar de encuentro entre el cuerpo vivido (*aestético*) de la fenomenología y el cuerpo biológico de la ciencia natural es el cuerpo visceral.

2.1.4.1. *El cuerpo visceral como puente entre el Leib y el cuerpo biológico*

...the Visceral cannot be properly said to belong to the subject: it is a power that traverses me, granting me life in ways I have never fully willed nor understood. (Leder, 1999, pág. 203)

La visceralidad, como vimos, contrasta con el “yo puedo” característico del imperar yoico; se caracteriza por un “me da” (dolor de cabeza), “me excito” (sexualmente), “me siento” (avergonzado). Lo visceral es el punto medio entre el *Leib* y el cuerpo biológico que, sin embargo, nunca se confunde con el *Körper*. Lo visceral no es nunca mera naturaleza, si por ello entendemos un cuerpo inerte. Sin embargo, es naturaleza en el sentido de que lo visceral es lo que lanza a la subjetividad trascendental al nexo causal con el mundo, lo que nunca le permite alejarse de él, de modo que el cuerpo vivido tiene que ser enmendado, ampliado, profundizado más allá del límite de la sensación para así transformarse en el cuerpo visceral. Este no es un cuerpo sensible, no es un cuerpo estético. El cuerpo visceral es una fuerza, una resistencia que rebasa la representacionalidad de la intencionalidad de los sentidos (Henry, 2001, pág. 193). La “sensación” del cuerpo visceral no es el tacto, no es fenómeno en el sentido corriente de la fenomenología. Es una otredad inherente a mi yo, un no-yo que me pertenece: una auto-hetero-afección (Varela, 2001, pág. 265).

No podemos describir un dolor de barriga en términos de tacto o de cualquier otro de los sentidos. El dolor de barriga o de cabeza me acontece, *cae* sobre mí, *me ocurre* a mí sin mediación de mi yo y, sin embargo, no se lo puedo atribuir a una exterioridad sino que pertenece al espacio de mi intimidad, al espacio de lo propio.¹¹³ El hambre, por ejemplo, llega paulatinamente, pero si no lo atiendo, si no cedo ante “su” voluntad que es y no es la mía, pronto me veré incapaz de seguir escribiendo estas líneas (Leder, 1990, pág. 38). La nutrición

¹¹³ Es importante aquí distinguir entre el “espacio de lo propio” de la visceralidad y la reducción a “la esfera (trascendental) de lo propio” que caracteriza la quinta meditación husserliana. El espacio de lo propio está delimitado por mi piel, o, más bien, es el espacio conciente-inconsciente que comienza en mi piel y termina en mis vísceras, entendidas estas como interioridad no sensible.

es el *sine qua non* del sostén corporal y, por tanto, del sostén epistémico-trascendental. Cuando dejamos de comer nos duele la cabeza, nos fallan los reflejos, perdemos el temperamento. El *cogito* pasa al fondo, se desvanece y lo que impera es lo visceral, lo profundo. Podemos así imaginar a un Descartes famélico (que acompañe al Hegel barbudo de Deleuze) diciendo “*Como, luego existo*” o, más aún, “*sufro, luego existo*”. Lo visceral nos invita a pensar cómo sería una filosofía del hambre o, mejor aún, una filosofía producto del hambre. Estas preguntas no son nuevas en la tradición de la epistemología moderna pues se encuentran en las rendijas de los textos canónicos. Le surgen al lector de las *Meditaciones Metafísicas*, por ejemplo, al imaginarse a Descartes en su cabaña cuando detiene su escritura en la noche para retomarla en la mañana luego de dormir y desayunar; al imaginarse a Descartes escribiendo las *Meditaciones* sentado junto al fuego para mantenerse caliente. Husserl, como vimos, las tiene presentes cuando habla de ejemplos de alucinación por ingerir santonina (Husserl, 1997a, pág. 94; Hua 4/62). Y, sin embargo, estas consideraciones no parecen llevar en estos autores a reflexiones sobre el cuerpo visceral.

Esta visceralidad tiene una relación radical con el *Leib* husserliano pero Husserl no la tematiza. Como vimos, el cuerpo vivido, para Husserl, no es solo el punto-cero de la orientación espacial ante el cual todas las preposiciones cobran sentido, sino que es el lugar de la voluntad del movimiento, el centro del “yo puedo” que orienta y dirige el movimiento cinestésico mediante el cual se constituyen para mí los objetos como objetos trascendentes, explorables en un “cada vez más” cerca o lejos, etc. Si este cuerpo fenomenológico es tradicionalmente entendido como el cuerpo volitivo del “yo puedo”, como el centro de las sensaciones motrices y perceptivas, entonces el cuerpo visceral es pre-fenomenológico o, mejor aún, sub-fenomenológico, producto de una constitución pasiva, y puede ser caracterizado por un “no puedo” o un “*me es*”. Por ejemplo, yo *no me doy* hambre sino que *me da* hambre, no me doy frío, sino que *me da* frío. Lo mismo sucede con el cuerpo visceral sexuado. Es un

cuerpo que me acaece, que no atraviesa mi intencionalidad.¹¹⁴ La excitación sexual se apodera de mí visceralmente, a destiempo, me ofusca, me desconcentra y requiere y solicita mi atención, incluso en contra de mi voluntad.¹¹⁵

El cuerpo visceral es, entonces, aquello que desde el yo *sustenta al yo* sin coincidir con él. Resiste al yo y lo controla en la medida en que no velar por su bienestar imposibilita las condiciones de posibilidad del bienestar del yo. Tomemos como ejemplo nuevamente el hambre. Cuando me da hambre como filósofo meditante me distraigo y, si no respondo adecuadamente—comiendo—, no podré continuar meditando. Pero, ¿qué significa que un filósofo coma? Comer es tomar un trozo del mundo, un *Körper*, echarlo en mi boca, mastcarlo y tragarlo.

When I eat, the thickness of the flesh which separates self from world melts away. No longer perceived across a distance, the world dissolves into my own blood, sustaining me from within via its nutritive powers. (Leder, 1999, pág. 205)

¹¹⁴ Es curioso que incluso Merleau-Ponty, que le dedica una sección de su libro *La fenomenología de la percepción* “al cuerpo como ser sexuado” no rebasa el análisis intencional de la sexualidad. Es decir, que su análisis aun cuando rompe con el sujeto puramente intelectual y epistemológico de la fenomenología husserliana de tipo cartesiano, sigue vinculando la sexualidad a la agencia y a la intencionalidad. Y cito a Merleau-Ponty: “La sexualidad no es, pues, un ciclo autónomo. Está interiormente vinculada a todo el ser cognoscente y agente. Estos tres sectores del comportamiento manifiestan una sola estructura típica. Están en una relación de expresión recíproca.” (2000, pág. 174) Merleau-Ponty le asigna potestad equivalente a ambos lados de la superficie del cuerpo, la perceptiva y la visceral y les otorga una comunicación recíproca que no se observa en lo que aquí llamamos la visceralidad. Por ejemplo, cuando habla de una reacción erótica ante un espectáculo: “Un espectáculo tiene para mí una significación sexual, no cuando me represento, siquiera confusamente, su relación posible con los órganos sexuales o con los estados de placer, sino cuando existe para mi cuerpo, para esta potencia siempre pronta a trabar los estímulos dados en una situación erótica y a ajustar una conducta sexual a la misma.” (2000, pág. 173) En esta descripción, aun cuando habla de su cuerpo en tercera persona dando así espacio a esa otredad característica de lo visceral, e incluso cuando habla de la “potencia siempre pronta a trabar estímulos dados en una situación erótica”, esto lo dice siempre en el marco de la “significación sexual”, de una intencionalidad, por carnal que sea. Este cuerpo sexuado que describe no es el cuerpo sexuado de la visceralidad. El cuerpo sexuado de la visceralidad es el que ocasiona, por ejemplo, una erección en un momento o en un lugar inoportuno. El cuerpo sexuado es el que inquieta, el que nubla el entendimiento, el que *se y me* excita, el que me distrae y molesta porque, por ejemplo, me interrumpe la lectura y requiere que se detenga la tarea para resolverse o disolverse (mediante la masturbación, la relación sexual o la ducha fría), para poder volver en razón.

¹¹⁵ Desde la sexualidad visceral pueden pensarse de modo innovador asuntos de género e identidad y orientación sexual. Por ejemplo, la visceralidad explicaría o permitiría la descripción del conflicto interno de un individuo visceralmente homosexual, pero voluntariosamente (ya sea por represión social o por motivaciones religiosas) heterosexual.

Este hecho del mundo de la actitud natural es muy significativo pues me obliga a cuestionar la finalidad que cumple en el mundo del filósofo meditante. ¿Qué busca un fenomenólogo meditante, en plena reducción trascendental, en plena función de sujeto trascendental que ha puesto al mundo entre paréntesis y que, por tanto, no niega ni afirma su hambre (o cualquier otro contenido tético de un objeto intencional)? ¿No busca intercambiar sustancias con el mundo, metabolizar al mundo para subsistir, no busca su propia homeostasis? ¿No está implícito en esta actitud práctica *con, en y hacia* el mundo que somos completa e irremediablemente parte del nexo causal del mundo empírico y que solo pretendemos salirnos del mismo como un ejercicio de abstracción filosófica?

The self is also an ongoing process every time new food is ingested, new air is breathed in, or the tissues change with growth and age. The boundaries of the self undulate, extend and contract, and reach some times far into the environment, into the presence of multiple others, sharing a self-defining boundary with bacteria and parasites. (Varela, 2001, pág. 263)

Y, sin embargo, tenemos que recalcar que todo esto es cierto con independencia de qué leyes naturales (físicas y biológicas) aceptemos o conozcamos. Es decir, que no debemos confundir el estar inevitablemente sumergido en un nexo causal con el mundo con admitir la verdad de esta o aquella teoría científica. Lo único que podemos decir es que mi cuerpo y yo formamos un continuo con el mundo natural.

To be a lived body is always also to be a physical body with bones and tendons, nerves and sinews, all of which can be scientifically characterized. These are not two different bodies. *Körper* is itself an aspect of *Leib*, one manner in which the lived body shows itself. (Leder, 1990, pág. 6)

Esta posibilidad de una caracterización científica no requiere de la aprobación previa de ninguna escuela de pensamiento científico o biológico, ni implica, como dice Leder, un nuevo dualismo entre *Leib* y *Körper* sino que, por el contrario, la visceralidad abre paso a determinar la continuidad entre el yo trascendental (consciente, constituyente y voluntario), el yo empírico (causalmente sometido al mundo), el cuerpo pasivamente constituido (mediante la afectividad inconsciente) y, finalmente, el cuerpo visceral-biológico.

The body is not just a chiasm of perceiver and perceived. Nor is it just an intertwining of perceptual powers, a “lateral, transversal” synergy of hands and eyes. There is also what one might call a “vertical” synergy: my surface powers rest upon deeper vegetative processes, and the unconscious depths of pre-natality and sleep. More than just a “cluster of ‘consciousness,’” my body is a cluster of conscious and unconscious levels, a viscera-aesthesiological being. (Leder, 1999, pág. 204)

El cuerpo de la fenomenología naturalizada es todo este conjunto de niveles interdependientes de conciencia e inconciencia, trascendentalidad y *empiria*, *aisthesis* y visceralidad, imperar yoico y determinación causal. Todo esto podría sonar contradictorio. Podría parecer que hemos dado la vuelta entera y que ahora nos encontramos en pleno mundo natural, que hemos dejado atrás el ámbito trascendental, que este ya no juega ningún papel aquí. Sin embargo, este no es el caso. Este cuerpo visceral, completamente parte del nexo causal, es también el que nos abre paso a la constitución del cuerpo biológico en sentido estricto, en el sentido en que es predicado por la biología y la física contemporánea. Irónicamente, es este cuerpo biológico el que reintegra al cuerpo visceral al ámbito trascendental.

Tomemos como ejemplo y epítome del cuerpo visceral al cuerpo enfermo¹¹⁶. Es a través de este estado límite—el cuerpo enfermo—que experimentamos esa proximidad máxima a la alteridad del cuerpo vivido con relación a su visceralidad, que reencontramos nuestro interior, que nos abrimos a nuestras vísceras o estas se abren a nosotros. El cuerpo enfermo nos sirve de puente entre el cuerpo fenomenológico y el cuerpo biológico en la medida en que el cuerpo enfermo en el mundo contemporáneo es el cuerpo que va al médico, y es allí donde entramos en contacto con otro sujeto encarnado a través del cual mi visceralidad me es

¹¹⁶ El paradigma de un cuerpo particularmente visceral sería el cuerpo alérgico. Las alergias constituyen una suerte de habitualidad en la visceralidad en la medida en que el sujeto alérgico está constante e ininterrumpidamente volcado sobre el mundo natural. Piénsese en un fenomenólogo alérgico a las fresas. Este fenomenólogo, mientras ejerce la reducción o la *epoché*, tendría que poner entre paréntesis la tesis de que él es alérgico a las fresas. Al ver una fresa y encontrarse en plena reducción, no podría, por más que la abstracción de la reducción se lo permitiese, meterse una fresa a la boca como gesto consistente con el efecto de la *epoché* o como ejercicio de variación libre del objeto intencional: “alimento alergénico”. Esta incapacidad voluntaria sería evidencia de la incapacidad que tiene la reducción de abandonar el mundo de la praxis y de la actitud natural. Este ejercicio también evidencia el porqué, como veremos en el capítulo 4, Kuhn puede llamarse a sí mismo realista (2002, pág. 203) aun cuando sus tesis epistemológicas son evidentemente idealistas.

accesible. El cuerpo enfermo es un ejemplo de lo que Andrew Feenberg llama el *cuerpo dependiente* (2006, pág. 190), el paradigma del cual es el cuerpo lastimado del niño o del infante que tan pronto como se lastima se entrega o es entregado por otros a sus padres o encargados: “injured children’s bodies belong to their parents.” (pág. 190)¹¹⁷

Es en la relación con el otro (el médico) donde mi cuerpo vivido de manera solipsista (como propio) da el salto al mundo de la intersubjetividad y, por tanto, de la objetividad. Es aquí donde mi cuerpo visceral se “biologiza” de repente al abrirse a toda la batería de conocimientos intersubjetivamente constituidos de las ciencias naturales. Como dice Zahavi, parafraseando a Husserl:

It is only via another’s perception of my body (which, in certain respects, is superior to my own [Hua 5/112], for instance when it comes to a visual presentation of my neck and eyes), and through an appropriation of this perspective that I can adopt a reifying and abstractive view of my own body (Hua 14/62-63), regarding it as an object among other objects, situated in and determined by a causal network. (Zahavi, 2003, p. 105)

Es en el hospital donde nos toman muestras de sangre, nos hacen un electrocardiograma y una radiografía de pecho al llegar con un dolor intenso en el brazo izquierdo que parece haber sido un infarto. Horas más tarde, en la sala de emergencia, el doctor toma nuestra placa del pecho y nos enseña nuestro corazón. Mi corazón (el que sea en cada caso), ese centro que me era ajeno, de repente aparece ante mis ojos una vez logro descifrar las manchas grisáceas y negras de la radiografía. Este proceso de objetivación del cuerpo me lleva, aunque por un camino más corto en comparación con el camino cartesiano de Husserl en la quinta meditación,

¹¹⁷ El caso límite del cuerpo dependiente es la muerte. Al morir le entregan nuestro cuerpo a nuestros familiares. Son ellos los que deciden qué hacer con nosotros, si nos entierran, si donan nuestros órganos, si nos incineran, si hacen una misa en nuestra memoria, etc. La muerte y el “nacimiento” constituyen los límites de la metodología genética para Husserl, según Steinbock. Es hasta mi “nacimiento” (hasta la frontera de mi memoria pasada, de mi infancia) hasta donde puedo explorar e investigar el origen o motivación de una objetividad en mi vida. Es solo hasta mi muerte hasta donde puedo alcanzar intencionalmente, en la forma de la expectativa, al mundo. “It is precisely at this juncture, within genetic phenomenology, that birth and death become issues for phenomenology, precisely as ‘limit-phenomena.’ [...] [T]ranscendental subjectivity [...] cannot constitute its own birth and death. For this reason, Husserl suggests in a provocative note to his lectures concerning passive synthesis that transcendental life cannot die and cannot be born. [...] The individual being is constituted as a genetically dense life, and whose birth and death are only able to be constituted as the limits of that life, given as not being able to be given to that very constituting subject.” (Steinbock, 2003, pp. 306-307)

a admitirme como un sujeto en el mundo, como un hombre más en el espacio tridimensional del mundo objetivo y valido para todos. Esta mediación biotecnológica trastoca los entendidos del sujeto voluntarioso y activo de la tradición moderna y, al igual que el psicoanálisis hace aparecer al inconsciente, las biotecnologías hacen aparecer al cuerpo visceral, al cuerpo que estaba más allá de mi sensación. Feenberg hace la siguiente reflexión sobre la tecnología médica respecto de este trastoque o inversión de roles:

Reflecting on these experiences I realize that we live our body not only as actors in the world, but also as beings who invite action on our bodies by others. This is most obvious in medical situations. We bring our body to the doctor to be poked at and examined. [...] In a modern context, it is also a very technologized experience: we are operated on by a panoply of devices. From users of tools we become the object of tools.

The phenomenological point is of course not just this objective reversal of perspective, visible to third parties, but the deeper import of our lived first-person experience of our instrumentalized status. (Feenberg, 2006, pág. 190)

Tenemos que tomar en cuenta esta última advertencia de Feenberg ya que esta objetivación en sí no es la meta de este tipo de análisis fenomenológico del cuerpo dependiente, del cuerpo sometido *al y por* el conocimiento del Otro. Las biotecnologías y los conocimientos adquiridos desde las ciencias médicas y biológicas también tienen la particularidad de *expandir* el campo de la extensión corporal de tal modo que no solo podemos hablar de una mundanización del sujeto, sino también de una idealización del mundo, de una fenomenologización de la naturaleza. Es este paso el que garantiza que este acceso a la intersubjetividad no redunde en una naturalización reduccionista, en una simple inmersión en el discurso de las ciencias naturales entendidas desde la inocencia de la actitud natural. Como bien apunta Leder:

When the scientific account is taken as the only correct and foundational metaphysics we do fall into pernicious scientism. But once relativized within a broader phenomenological reading, scientific references need not be reductionistic; they can open up a rich experiential domain. [...] Such experiences reveal aspects of corporeality unavailable to ordinary vision and clarify the structural correlates to intentional capabilities. I will thus at certain points utilize the findings of science as a clue to the nature of lived experience. (Leder, *The Absent Body*, 1990, págs. 6-7)

Mediante un sonograma puedo ver a mi hijo en un monitor antes de nacer y sentir cariño hacia él mientras me dirijo visualmente hacia un monitor y, simultáneamente, me encuentro táctilmente tocando la barriga de mi esposa. Mi conciencia hace una síntesis de estas diversas experiencias sensoriales y ocasiona en mí un objeto intencional que *no se ubica* ni en mi campo visual ni en el táctil. Mi hijo por nacer no tiene ubicación espacial aunque me empeñe en proyectarlo dentro del útero de mi esposa. Pero, podría preguntarse, ¿en qué se distingue esto de cualquier objeto intencional? Si, según Husserl, todo objeto se me da como una mezcla de afección sensorial hylética y de un horizonte abierto de posibles determinaciones que están dadas de antemano en la unidad eidética del objeto, entonces que el *nóema* “hijo” esté compuesto de una diversidad de sensaciones regadas en los distintos campos sensoriales (táctil y visual, en este caso) no lo hace distinto a cualquier otro objeto. En sentido estricto, tendríamos que decir que esto es cierto pero, mediante un ejercicio de variación eidética libre, me puedo imaginar que soy yo, y no mi esposa, quien está acostado con mi hijo en su útero (el mío, que me imagino libremente) mirando las imágenes en la pantalla del técnico en sonografía. ¿Ha cambiado algo ahora que hay una mediación más directa de mi cuerpo-vivido y las sensaciones que “en” él siento desde la visceralidad? La respuesta es compleja. Vayamos por partes.

Podríamos pensar la pregunta anterior como una pregunta acerca de la espacialidad del objeto intencional. ¿Dónde se encuentra mi hijo cuando lo siento en el vientre y lo veo en el monitor? La pregunta invita a dos contestaciones distintas e incompatibles entre sí. Si contesto desde el discurso de las ciencias naturales diré que mi hijo se encuentra en mi útero y que la imagen del monitor es solo eso: una imagen que representa a mi hijo digitalmente. Si contesto desde la fenomenología trascendental diré que mi hijo no está ni en el monitor ni en mi vientre sino que está en el espacio ideal donde los datos hyléticos provenientes de mi vientre y de mi campo visual (del monitor en este caso) se sintetizan y forman la unidad de sentido intencional

“mi hijo”. La primera respuesta implicaría una teoría empirista y materialista de la percepción, mientras la segunda una teoría fenomenológica de la misma. Este conflicto de interpretaciones amenaza nuevamente con el dualismo en la forma de las dicotomías empirismo/racionalismo; materialismo/idealismo; objetivismo/subjetivismo. Escoger una de las respuestas nos condenaría a deshacer todo el camino que llevamos recorriendo hacia la naturalización de la fenomenología. Para evitar caer en cualquiera de las dos trincheras de este dualismo tenemos que recordar el camino ya trazado y el lugar del vínculo entre ambos discursos: la visceralidad.

Lo que necesitamos es solo una teoría de la percepción que logre integrar de manera coherente las críticas al realismo ingenuo del empirismo sin caer en el idealismo clásico. Necesitamos una teoría de la percepción que sea simultáneamente realista e idealista. La respuesta la encontramos nuevamente en Husserl, en particular en sus notas en torno a las ubiestesias o sensibilidades ubicadas en el cuerpo y los objetos intencionales que, según él, no están localizados en el cuerpo.

2.1.4.2 La localización del campo intencional de vivencias: Ubiestesias, intencionalidad, nóema y mundo

De esta manera, pues, la CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE está ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLÉTICO; pero está claro que las vivencias intencionales mismas YA NO están directa y propiamente LOCALIZADAS, ni forman ya un estrato del cuerpo. (Husserl, 1997a, pág. 193; Hua 4/153)

La sutileza de la descripción del cuerpo en Husserl llega a su clímax en *Ideas II* con la distinción entre las *ubiestesias* y los objetos intencionales que se constituyen a través del cuerpo. La no localidad del objeto intencional en el análisis de Husserl sobre el cuerpo es de suma importancia para evitar cualquier interpretación empirista de la fenomenología. Husserl distingue entre las ubiestesias o sensibilidades [*Empfindnisse*] que son datos hyléticos—datos sensoriales crudos en tanto que afecciones pasivas no-intencionales o, digamos, cuya intencionalidad podemos tematizar en reflexión abstractiva pero que normalmente se dan como

momento ingrediente de la percepción, que están localizados en el cuerpo, y los actos intencionales y sus objetos que *no* están ubicados en el cuerpo:

La percepción en cuanto aprehender táctil de la figura no se asienta en el dedo que palpa, en el cual está localizada la sensación de tacto; el pensar no está realmente localizado intuitivamente en la cabeza, como las ubiestesias de presión, que sí lo están, y similares. Que con frecuencia hablemos como si así fuera no es prueba alguna de que realmente lo aprehendamos así en la intuición¹¹⁸. Los contenidos de sensación entretejidos tienen realmente localización intuitivamente dada, *no* las intencionalidades, y solamente por transferencia hablamos de ellas como referidas al cuerpo o, incluso, como existentes en el cuerpo.” (Husserl, 1997a, pág. 193; Hua 4/153) [mis negrillas y cursivas]

Lo que Husserl indica aquí es sencillísimo, pero por ser sencillo se nos puede escapar por completo.¹¹⁹ Hagamos un experimento. Metamos la mano en un bulto o cartera, sin mirar sus contenidos. Al hacerlo nos percatamos de que fácilmente identificamos los objetos que allí se encuentran con una mera inspección táctil. Pongamos por ejemplo que lo que identificamos fue un lápiz (pero podría ser cualquier cosa: una libreta, un lápiz de labio, un llavero, etc.). Desde la perspectiva de la actitud natural no ha pasado nada: hemos metido la mano y tocado un lápiz. Ahora, sumerjámonos en la actitud fenomenológica y percatémonos de qué parte de la superficie de nuestros dedos está, de hecho, tocando el lápiz. Al hacerlo nos percataremos de que solo unos (dos o tres, a lo sumo cinco) pequeños elipses de superficie de nuestra piel están de hecho tocando la superficie del lápiz. Esa sensación de presión en esos pequeños elipses de piel son las ubiestesias de tacto. Tan pronto como admitimos esto nos damos cuenta de que esto no es lo que percibimos al meter la mano en el bulto, sino “un lápiz”, un objeto intencional: el nóema “lápiz”. No solo esto sino que tenemos la distinta intuición de tener una

¹¹⁸ Comprender este punto, desde mi perspectiva, debería ser suficiente para desarticular toda interpretación empirista ingenua de las ilusiones ópticas, táctiles, o del tipo que fueran, y de fenómenos como el “change blindness”. Este, a mi juicio, es el error principal de las interpretaciones de Dennett en la sección 6 de la parte dos de su *Consciousness Explained* del experimento del “conejo saltarín”. (Dennett, *Consciousness Explained*, 1991)

¹¹⁹ Donn Welton identifica este pasaje, o más bien el §40 de *Ideas II* donde aparece, como uno de los más difíciles que escribió Husserl. “...one of the most difficult texts penned by Husserl.” (Welton, 1999, pág. 56) Esto puede deberse a que la idea principal es anti-intuitiva, pero tan pronto como la comprendemos, todo cambia. Se experimenta una verdadera conversión de la mirada.

imagen (¿“visual”?) del lápiz completo ya que lo que siento no son pequeños elipses flotantes de “lapizeidad”, sino el lápiz completo: lo veo con mis dedos; siento su rigidez, su longitud, puedo decir de qué material está hecho, etc. Ahora la pregunta que nos hace Husserl es la siguiente: ¿Dónde está localizado el objeto intencional “lápiz”, es decir, el lápiz? Nuestra educación empirista salta de nuestra boca y nos invita a decir: “en mi mano”.¹²⁰ Pero es obvio, luego de nuestra reflexión fenomenológica, que este no es el caso. Aun así, sigue estando presente la siguiente pregunta: si no en mi mano, ¿dónde? La respuesta: en el mundo-de-la-vida.

En este sentido no hay tal cosa como una percepción simple. Cada percepción solicita o genera un mundo. O, dicho de manera más neutral, a cada percepción le pertenece un mundo, un horizonte vital [*lebendigen Horizont*] (Husserl, 1991, pág. 157; Hua 6/152). Cuando pregunto dónde está el lápiz tengo que contestar que está y no está en mi mano. No está en mi mano en el sentido empirista naïve de “mano”, ya que, como hemos visto, el objeto intencional “lápiz” no puede estar ubicado en mi cuerpo. Pero, por otro lado, sí está en mi mano, pero no en mi mano anatómica, sino que está ubicado en el objeto intencional mano que, a su vez, forma parte del objeto intencional *Leib* que, por su parte, está inmerso en el nexos causal con el mundo-de-la-vida. Mi mano, esa que en cada caso uso y tengo, no está ubicada en mi cuerpo: es pura proyección intencional.

Lleva tiempo, tal vez, darse cuenta de las consecuencias de este descubrimiento: el *idealismo* del idealismo fenomenológico trascendental consiste en que habitamos, ya desde siempre, en un mundo que consiste en un horizonte siempre abierto de redes de posibles experiencias intencionales concordantes. Vivimos en un mundo virtual que, sin embargo, es el

¹²⁰ Hay que tener claro que en este caso el objeto intencional—el nóema—“lápiz” y el objeto real lápiz son uno y el mismo objeto. Desde esta perspectiva encarnada no podemos seguir separando epistémicamente el nóema del objeto. La lección de las ubiestesias es precisamente que las sensaciones no forman parte de nuestra experiencia: tocamos ya siempre el lápiz, pero este lápiz no está en mi mano si, con mano, me refiero a un lugar en mi cuerpo material real anatómico, como lo entienden las ciencias naturales ingenuas.

único mundo que existe. Esta es la razón por la cual Husserl, en *La Crisis*, recurre a la aparente contradicción de describir el mundo-de-la-vida, al que se accede mediante la reducción fenomenológica, como una adquisición permanente del filósofo, mientras simultáneamente afirma que siempre ya estamos inmersos en él. ¿Cómo podemos encontrar o descubrir aquello que siempre estuvo delante (y debajo y entre, y toda posible preposición) de nuestros ojos? La fenomenología entera solo consiste en distintas formas, métodos, y tematizaciones para conseguir la “transformación de la mirada” que nos permita ver la fenomenicidad del mundo. Como dice Miguel García-Baró: “La fenomenología no aspiraba sino a manifestar la manifestación, a hacer fenómeno la fenomenicidad, a dejar ver lo que deja ver.” (1999 , pág. 122) A eso es a lo que nos referiremos en el capítulo 5 como *fenomenologización de la naturaleza*. Una vez que nos damos cuenta de que el mundo que habitamos no es el mundo que predicen las ciencias naturales sino el mundo-de-la-vida, el cual sirve de suelo último de sentido, de soporte sobre el cual se edifican los demás mundos, nos damos cuenta también de que el mundo natural es, y siempre ya ha sido, un mundo fenoménico: una *proyección intencional intersubjetiva*.

Volvamos al ejemplo de mi cuerpo embarazado (el cuerpo que, mediante una variación eidética libre, me imagino como teniendo un aparato reproductivo femenino, y a este último como conteniendo un feto (mi hijo) en el útero) en la oficina del técnico de radiografías para comprender en qué consiste esta proyección intencional intersubjetiva. Si distinguimos entre las ubiestesias de presión localizadas en mi vientre (cavidad torácica, útero) y las ubiestesias de color localizadas en mi campo visual (“frente a mis ojos”) y el objeto intencional “hijo” o, más específicamente “hijo en mi vientre”, veo que es solo figuradamente que le atribuyo localidad en mi cuerpo, “*dentro de*” mi cuerpo. Ese objeto intencional, en realidad, no ocupa un espacio definido en el espacio tridimensional objetivo, sino que está *distendido* por mi mundo-de-la-vida intencional. Es un objeto complejo lleno de capas de sentido sedimentadas

unas sobre la otras, todas siempre ahí para ser potencialmente activadas en las distintas modalidades de mi ser-con-mi-hijo. El *horizonte vital* de expectativas y anticipaciones que acompañan a mi experiencia de “mi hijo” depende de una multiplicidad de factores. Si mi padre ha muerto recientemente, y mi hijo es varón, se activan sentidos de patrilineaje, de ancestralidad, sobre todo si mi apellido es poco común. Si hay algún historial de síndrome de Down en mi familia, si estoy teniendo “mala barriga”, si me han diagnosticado con placenta previa, todos estos casos se me dan con mayor o menor cercanía a mi cuerpo visceral pero, a su vez, este está indisolublemente ligado a mi conocimiento de estos padecimientos y de las consecuencias para mí y para mi hijo que cada uno de ellos podría tener, es decir, que se sintetizan y co-constituyen mi cuerpo vivido, mi cuerpo visceral, y mi cuerpo biológico. El objeto intencional “mi hijo por nacer” es un objeto complejísimo que está disperso por todo el mundo-de-la-vida: tiene extensión afectiva, familiar, cultural, visceral, etcétera, y todas ellas exceden la ubicación corporal entendida en términos naturalistas naïve.

La distinción husserliana entre la ubicación de las ubiestesias y la de los objetos intencionales nos permite plantear la posibilidad de un *cuerpo distendido* que exista como parte de mí, más allá de los límites de mi carne, ya que mi experiencia encarnada no tiene el requisito de la ubicación en el cuerpo “real-biológico-anatómico”. Decimos que habitamos el mundo-de-la-vida y lo vivimos como una proyección intencional intersubjetiva porque siempre estamos ya lanzados sobre un mundo de consecuencias prácticas cuyo horizonte de expectativas está co-constituido por una comunidad de sujetos, por una cultura y, en nuestro caso, por unos conocimientos científicos. Como ya hemos dicho, es en contextos médicos donde más claramente se ve esta correlación y síntesis de mi cuerpo con este mundo proyectado intencionalmente. En un contexto médico mi cuerpo distendido surge de la fusión de mi apertura aestesiológica al mundo, mi conocimiento científico-biológico y mi visceralidad sub-fenomenológica.

Podemos ver esta nueva disposición espacial del cuerpo biotecnologizado, del cuerpo visceral proyectado en un espacio exterior y sintetizándose con el cuerpo vivido en un relato titulado “Intimate Distances: Fragments for a Phenomenology of Organ Transplantation” de Francisco Varela¹²¹. En este pasaje nos habla del cuerpo distendido. Cito a Varela:

I am disseminated in image fragments that count more as the relevant interface than this presence (my lived body then, but again the question of which one?). The image holds the bond at just the right distance: sufficiently close in likeness to be a habitual part of my intimacy, sufficiently detachable to introduce a wide space wherein the intrusion of otherness arrives massively every time I go back to the stretcher and raise my shirt, and the probe glides over my abdomen (in these situations, habit has transformed them almost into self touching—a tribute to the force of the image: *I can feel those black and white patterns on the screen*). (Varela, 2001, pág. 269) [mis itálicas]

No es de manera metafórica que hablamos aquí de la distensión; exploramos la posibilidad de hablar con sentido y “realistamente” de sentir fuera del cuerpo. Pensar fenomenológicamente el cuerpo distendido implica aceptar la paradoja de admitir que habitamos en un mundo incorpóreo¹²² que, sin embargo, es y siempre ha sido el único mundo corpóreo que hay. Lo que aquí llamo naturalización de la fenomenología es simplemente la vía de acceso a, y la comprensión cabal de, esta proyección intencional intersubjetiva en la que habitamos; es la consecuencia lógica del idealismo fenomenológico trascendental.

Pero debemos ser precavidos pues hablar de esta manera puede hacer a alguno pensar que hablamos de un idealismo clásico y, por tanto, dualista. Hablamos, más bien, de un idealismo fenomenológico intersubjetivo trascendental. Por lo tanto, tenemos que tener cuidado con no interpretar la palabra “proyección” de manera representacionista. Esta

¹²¹ Este conmovedor y fenomenológicamente exquisito relato de su experiencia como paciente de trasplante de hígado fue uno de los últimos textos que escribió antes de morir. En él se plantea la visceralidad y la continuidad entre el discurso fenomenológico y biológico de manera muy convincente. (Varela, 2001).

¹²² Le debo esta idea a Brian Massumi quien en su libro *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* dice: “Far from regaining a concreteness, to think the body in movement thus means accepting the paradox that there is an incorporeal dimension of the body. [...] Paraphrasing Deleuze again, the problem with the dominant models in cultural and literary theory is not that they are too abstract to grasp the concreteness of the real. The problem is that they are not *abstract enough* to grasp the real incorporeality of the concrete.” (2002, pág. 5)

proyección intencional intersubjetiva que es el mundo-de-la-vida *es* el mundo real en el que habitamos y al que estamos volcados prácticamente. En este sentido, Husserl es un realista, al menos en la medida en que no cree que los objetos sean productos de la conciencia en el sentido constructivista de “productos”. Los objetos en el mundo se nos dan como se nos dan, aparecen ya siendo los objetos que son y, aunque el sentido que tienen para nosotros puede ir cambiando conforme lo vamos explorando o hagamos algún cambio teórico o categórico que afecte a la estructura ontológica a la que el objeto pertenece, no se sigue de esto que cambie según lo queramos sino que este cambio está limitado por el horizonte objetivo (vector-objetivo de la saturación intencional del objeto para usar el vocabulario de Steinbock) del objeto. A este respecto Dagfinn Føllesdal, comentando el uso reflexivo de Husserl con relación a la auto-constitución del objeto, dice lo siguiente:

Incidentally, Husserl’s use, here and in many other places, of the reflexive form “an object constitutes itself,” is an indication that he did not regard the object to be produced by consciousness. Husserl considered phenomenology as the first strictly scientific version of transcendental idealism, but he also held that phenomenology transcends the traditional idealism-realism distinction, and in 1934 he wrote in a letter to Abbé Baudin: “No ordinary ‘realist’ has ever been as realistic and concrete as I, the phenomenological ‘idealist’ (a word which by the way I no longer use).” (Føllesdal, 2010, pág. 32)

Husserl pretende, con todo el andamiaje metodológico de su fenomenología, que logremos desdibujar la distinción que tradicionalmente separa al idealismo del realismo—sobre todo en *La Crisis*. En esa obra, el mundo-de-la-vida ya no toma solo el rol de una fundamentación del conocimiento en el sentido epistemológico de *Grund*, sino en el sentido más fundamental de *Boden*, de suelo último al que tenemos acceso y recurso, única fuente real de certeza.

El mundo de vida —por recordar lo dicho repetidas veces— está para nosotros, los que vivimos en vela en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano, es el «suelo» para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. [...] Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo. (Husserl, 1991, pág. 150; Hua 6/145)

En este sentido, y volviendo al ejemplo anterior, el lápiz que siento en mi mano es un lápiz, tan real como ninguno. Pero esta es precisamente la lección que se esconde tras la distinción husserliana entre la localidad en el cuerpo de las ubiestesias y la no localidad en el mismo de los objetos intencionales: las ubiestesias son siempre una abstracción. Todo objeto intencional existe en un espacio intencional coordinado legaliformemente y sufre transformaciones concordantes que generan una totalidad fenoménica coherente. Esta totalidad fenoménica coherente no es otra cosa que el mundo-de-la-vida en su conjunto. Es en este mundo en el que habitamos, con el que contamos, en el que corremos, cocinamos y filosofamos. Y a esto nos referimos cuando decimos que cada objeto solicita o genera un mundo.

In all his writings from *Ideas* on, he is quite clear that *when we intend an object, we co-intend at the same time the whole world to which the object belongs*. (Føllesdal, 2010, pág. 37)

Lo que vimos con el ejemplo del lápiz fue cómo habitamos un mundo de proyecciones intencionales sinestésicamente¹²³ sintetizadas, con el cual interactuamos ingenuamente *cual* si fuese el mundo real en sentido empirista y realista, es decir, como si fuese un mundo que me afecta a través de los sentidos y que interpreta los sentidos y las sensaciones como un contacto con el mundo entendido en términos del realista metafísico. Una vez vemos la distinción entre la localización de las ubiestesias (que sí están referidas al cuerpo) y el objeto intencional (que no tiene ubicación en él) y la comprendemos, nos damos cuenta de que no podemos seguir participando de la ingenuidad de la interpretación empirista de las sensaciones ni de la relación mundo→sensación→cuerpo en términos de estímulo-respuesta. Precisamente, esta

¹²³ “Sinestesia”, literalmente, significa unión de los sentidos, pero el término se utiliza en las ciencias cognitivas mayormente para designar una condición neurológica que fusiona estímulos provenientes de distintas modalidades sensoriales. Por ejemplo, hay personas que ven colores cuando reciben estímulos musicales auditivos, o los sinestésicos color-grafémicos que ven las distintas letras y números del alfabeto de colores distintos con independencia del color de la tinta en que hayan sido impresas. Pero aquí lo utilizo más generalmente como la síntesis de todos los sentidos en la constitución de un objeto intencional. Por ejemplo, cuando veo una bola, con solo mirarla sé de qué material es, cómo se sentiría al tacto, qué ruido haría si la lanzo contra el suelo, y a qué sabría si me la pongo en la boca. En este sentido toda síntesis fenomenológica es sinestésica. Finalmente, es importante no confundir el término con las cinestésias (con “c”) de las que hablamos anteriormente.

interpretación errónea es en la que se basan las interpretaciones epifenoménicas de la conciencia en las ciencias cognitivas, como la de Dennett.

Con esta distinción entre ubiestesias y objetos intencionales Husserl nos provee con una teoría de la percepción que, como el idealismo, es susceptible de cambios (conceptuales y/o teóricos) y, además, como hace el realismo, permite explicar la materialidad de las consecuencias prácticas al interactuar con el mundo. Incluso cuando el análisis de las ubiestesias se refiere en *Ideas II* sobre todo al tacto, no hay razón para no intentar generalizar, como lo hago aquí, al resto de los sentidos. En el caso de la audición, por ejemplo, esta distinción entre la sensación hylética de sonido actual y el objeto intencional auditivo que se va constituyendo está claramente establecida en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Husserl, 2002b) (Hua 10). Ahora bien, en el caso de la visión la cosa se complica un poco debido a que la actitud natural nos traiciona constantemente. Lo que nos dice la teoría de la percepción husserliana con relación a la visión es que lo que solemos llamar nuestro campo visual no es una pantalla bidimensional de sensaciones de color y de forma sino que, según la distinción entre ubiestesias y objetos intencionales, lo que solemos llamar así no es sino la proyección intencional del mundo de la vida. Tomemos como ejemplo el caso del amigo que vemos a distancia y que, al acercarnos, resulta ser un maniquí¹²⁴ o un desconocido. Este tipo de experiencia de “corrección” perceptual evidencia la diferencia entre el mundo-de-la-vida, como proyección intencional sobre cuya base actúo y me lanzo sobre el mundo, y las sensaciones hyléticas visuales que logro separar de la vivencia de manera reflexiva-abstractiva. En abstracción puedo concluir que el “estímulo” (ubiestesia de visión) es el mismo en ambas interpretaciones (v.g. amigo o maniquí), pero nos engañamos si pensamos que es en ese plano de abstracción en el que vivimos. No se trata de interpretaciones

¹²⁴ Ejemplo de Husserl (1991, pág. 170; Hua 6/165).

epistémicas neutras, sino de la proyección de un mundo, de un horizonte vital abierto a la praxis que acompaña a cada una de estas interpretaciones. Si pienso que es mi amigo, actuaré de tal o cual modo, lo mismo que si pienso que es un maniquí, actuaré de otro.

Otro ejemplo claro de la distinción—proveniente de la cultura popular—es el caso de los ciudadanos de Metrópolis identificando a *Superman* en el cielo. Estos pasan por varias alteraciones o cambios de mundo al pasar por las distintas interpretaciones: “¡Es un ave!”, “¡No! Es un avión”, “¡No! Es *Superman*”. Con cada cambio de interpretación lo que cambia es el mundo de expectativas cinestésicas, volitivas, emocionales, etc. que dibuja lo que en cada caso resulta ser el modo de ser-en-el-mundo que cada interpretación solicita y que tiene la pretensión de ser intersubjetivo. El haber identificado la sensación motivadora como “*Superman*” abre el horizonte de expectativas propia de dicho objeto intencional. En el caso de los ciudadanos de Metrópolis, estos pueden calmarse y dejar de huir pues el héroe ha llegado y los va a rescatar. Es en este espacio de expectativas intersubjetivas, sean cuales fuesen, donde realmente habitamos, y esa estructura de horizontes intersubjetivos es inseparable de nuestro espacio visual: ella dicta lo que vemos y qué hacemos *en* y *con* lo que vemos. Como dice Humberto Maturana y Francisco Varela (aunque en otro contexto):

[N]uestra experiencia está amarrada a nuestra estructura de una forma indisoluble. No vemos el “espacio” del mundo, vivimos nuestro campo visual; no vemos los “colores” del mundo, vivimos nuestro espacio cromático. [...] Es tan obvio y cercano que es lo más difícil de ver. (Maturana & Varela, 1996, p. 18)

Desde esta perspectiva, la tarea de la fenomenología (en particular desde el giro trascendental de *Ideas I*) siempre ha sido develar las maneras en que habitamos encarnadamente nuestro espacio fenoménico. En este sentido tal vez el nombre de la fenomenología es desafortunado, pues carga consigo el prejuicio de que se trata solo de meras apariencias. Sin embargo, la obra de Husserl ha sido un constante y continuo descubrimiento y desarrollo de las consecuencias de lo que mediante el método se descubre. En particular, la

consecuencia más sobresaliente de la distinción entre ubiestesias y objetos intencionales es que requiere de una transformación del concepto de *nóema* con relación tanto al mundo-de-la-vida, entendido como trasfondo práctico dado siempre por sentado (pre-dado), como al cuerpo y las expectativas y realidades que estas generan.

Lo que motiva el cambio en el concepto de *nóema* es precisamente la fenomenología del cuerpo vivido ya que, como hemos visto, esta nos implica en el nexo causal y, por tanto, cualquier cambio en un *nóema* particular no puede reducirse a meros cambios de significado, sino que cada *nóema* solicita un mundo que tiene implicaciones somático-pragmáticas y, por tanto, consecuencias causales. Como sucede en el ejemplo de los ciudadanos de Metrópolis, cada *nóema* trae un mundo de anticipaciones y expectativas que no pueden reducirse a un mero problema epistémico-cognitivo. Respecto a los cambios en el concepto mismo de *nóema* en Husserl comenta Føllesdal:

The anticipations in the noema are of a purely cognitive kind. However in manuscripts from 1917 on, he focused more and more on the role of the practical and the body in our constitution of the world. He never worked out the full implications of this for his conception of the noema, but it seems clear that he would consider our anticipations as not merely beliefs but also bodily settings, which are involved in kinesthesia and also play an important role in perception and in the movements of our body. (Føllesdal, 2010, pág. 36)

El hecho de que Husserl mismo no haya llegado a desenmarañar todas las implicaciones que la encarnación subjetiva tiene en el concepto de *nóema* no debe limitarnos a la hora de intentar hacerlo aquí. Después de todo, la fenomenología para Husserl siempre fue una tarea colectiva. Lo que me llama la atención es la capacidad que tiene esta integración de la corporalidad en la reconceptualización del *nóema* de tal modo que permita la “corrección de errores”, los “cambios de mundo” de los que habla Kuhn en su filosofía de la ciencia y que, aun así, podamos interpretar el mundo resultante como un mundo actual con todo lo que esto implica. Al repensar el *nóema* desde las cinestesias de movimiento concordante se abre el campo para la “corrección” del objeto intencional allí donde las cinestesias nos indiquen una desarmonía, allí donde las expectativas de concordancia no se cumplan:

The noema may still be defined as a structure, but the anticipations that are related through this structure are not merely the anticipations involved in seeing, hearing, and the like, but also the anticipations involved in kinesthesia and bodily movement, where when something “goes wrong,” we are aware of it. We are familiar with this experience of “going wrong” from cases of misperception: We cannot always tell exactly what went wrong, but we are aware that something is wrong. (Føllesdal, 2010, págs. 35-36)

Nóema, cuerpo y praxis forman una unidad operativa que genera, en ciertas ocasiones, una percepción “falsa”, es decir, un cambio de sentido. Pero como, desde la fenomenología del cuerpo vivido (*Leib*), todo *nóema* solicita un mundo de posibles interacciones y exploraciones y proyecta un espacio de posibles “yo puedo”, cualquier eventualidad que genere una desarmonía genera un mundo nuevo de actualidades y posibles interacciones. Este cambio de sentido debe ser interpretado como una reestructuración del mundo, una reorganización de la proyección intencional global.

El mundo, en efecto, tiene de antemano el siguiente sentido: totalidad de las realidades que son «realmente», no de las realidades meramente supuestas, dudosas, cuestionables, sino de las realidades reales, las cuales, en tanto que anticipación de una unidad ideal, poseen su realidad para nosotros tan sólo en el constante movimiento de las correcciones, de las transformaciones de valor de las valideces [*Umgeltungen von Geltungen*]. (Husserl, 1991, pág. 153; Hua 6/148) [mis corchetes]

En la actitud natural interpretamos esta serie de correcciones como una serie de acercamientos a la realidad, es decir, que las interpretamos como si nuestra postura anterior y el horizonte-vital que está implícito en la serie de encadenamientos concordantes actualizados e inertes que forman parte del *nóema* “corregido” hubiesen sido falsas epistémicamente y no ontológicamente. En otras palabras, la actitud natural concibe las correcciones como cambios en mis creencias sobre el mundo y no como cambios de mundo.

Pero a menudo se llega a la ruptura de esta consonancia: ser se transforma en apariencia, o tan sólo en ser dudoso, en mero ser posiblemente, en ser probable, en-no-ser-sin-embargo-mera-apariencia-nula, etc. Entonces la apariencia se resuelve mediante «corrección», mediante la modificación del sentido en el que se había percibido la cosa. Es fácil ver que la modificación del sentido aperceptivo se verifica mediante la modificación del horizonte de expectativa de las multiplicidades anticipadas como normales (es decir, que transcurren consonantemente); como, por ejemplo, cuando se ve a un hombre y entonces, asíéndolo, tiene que ser reinterpretado como un muñeco (que se representa visualmente como un hombre). (Husserl, 1991, págs. 170; Hua 6/164-165)

Pero Husserl nos pide, mediante la puesta en práctica de la *epoché* trascendental, que reinterpretemos este tipo de correcciones como lo que son, es decir, como cambios de mundo producto de cambios en las correlaciones de correspondencia *subjetividad trascendental* ↔ *mundo* y, más específicamente, de la correspondencia *intersubjetividad trascendental* ↔ *mundo* ya que, para Husserl, incluso lo simple y sencillamente perceptual es ya siempre un resultado comunal (1991, pág. 172; Hua 6/166). De este modo, la relación que queda expuesta en el ejercicio de la *epoché* trascendental es la del mundo como correlato de la intersubjetividad trascendental, y los cambios que sufre esta correlación son cambios para todos, es decir, comunales. Esto tiene dos consecuencias. La primera es que dentro de la comunidad de sujetos trascendentales cualquier corrección perceptual que se dé a nivel del sujeto individual puede ser corregida con relación a las percepciones de los demás sujetos de la comunidad, garantizando así la objetividad y la actualización del sistema de percepciones concordantes y armónicas. La segunda es que, cuando se trata de cambios o “correcciones” del esquema perceptual colectivo, lo que ocurre es un cambio en las estructuras ontológicas de la comunidad de sujetos trascendentales y, por tanto, un cambio de mundo, del horizonte de expectativas y anticipaciones, un cambio en la categoría epistémico-pragmática de “lo normal”.

Esta última no es una categoría más, sino una categoría trascendental fundamental. La categoría trascendental de *lo normal*, a su vez, determina un horizonte teleológico de posibilidades que van de lo *óptimo*¹²⁵ a lo *satisfactorio*¹²⁶ (v.g. *suficiente*, *viable*) que genera lo

¹²⁵ Para un análisis profundo del rol teleológicamente normativo y prescriptivo que juega el concepto de lo óptimo en la fenomenología generativa en Husserl ver la sección 3 y, en particular, el capítulo 9 de (Steinbock, 1995); y (Steinbock, 2003).

¹²⁶ Este término lo tomo de la biología evolucionista donde el concepto de aptitud (“fitness”) ha sido enmendado por biólogos trabajando bajo el paradigma de los sistemas dinámicos. “In relation to the notion of fitness, the notion of viability can be linked to so-called satisficing models. The term *satisficing* was introduced by Herbert Simon (1955) to describe the process of taking a solution that is suboptimal but good enough for the task at hand.” (Thompson, 2007, pp. 206-207)

que serán los horizontes de expectativas y anticipaciones de una comunidad vocacional (v.g. un grupo de sujetos que comparten una mirada interesada sobre el mundo, por ejemplo, la de los científicos cognitivos, los físicos de partículas, los carniceros, los comunistas, los futbolistas, etc.). Es decir, “lo normal” es la expresión operante en todo proceso de *categorización*. Toda ciencia o toda actitud práctica interesada determina y delimita, mediante el recurso implícito o explícito a un universo de objetos diferenciados intersubjetivamente por categorías ontológicas (o más generalmente, por regiones ontológicas), un mundo intersubjetivo intencional de expectativas de acción: una praxis normativa. La norma, en cualquier caso, determina teleológicamente—esto es, “hacia el futuro, desde el futuro” (Steinbock, 2003, p. 295)—qué ha de contar como un objeto dentro del mundo vocacional que genera el interés particular del que se trata.

Estas ideas tienen grandes consecuencias epistemológico-ontológicas, como veremos en los próximos capítulos, pero, por el momento, llamo la atención sobre lo siguiente. Esta relación entre la estructura teleológica de la norma y su rol en la constitución del horizonte de expectativas que configuran el universo de posibles acciones del sujeto interesado vocacionalmente en el mundo nos sirve de clave para determinar el rol trascendental de la comunidad de científicos. La comunidad de científicos se transforma en intersubjetividad trascendental activa toda vez que, al hacer teoría, constituyen un mundo, pero no un mundo entendido según la actitud natural, sino un mundo virtual proyectable intencionalmente por los sujetos que compartan (y por el tiempo en que lo hagan) esa misma mirada interesada sobre el mismo. Este mundo virtual proyectable intersubjetiva e intencionalmente—y esto, por lo que vimos anteriormente, siempre quiere decir un mundo real que determina un horizonte de posibles acciones sobre el mundo—es un mundo natural fenomenologizado. En la medida en que esa comunidad de científicos son siempre ya, por las razones expuestas en este capítulo,

sujetos simultáneamente empírico-naturales y trascendentales, estos habitan un mundo que es simultáneamente natural y fenomenológico.

Esta idea de un mundo natural fenomenologizado parece carecer de sentido toda vez que, tradicionalmente entendida, la fenomenología designa un método epistemológico y no una ontología. Pero, como hemos visto, esta distinción ya no tiene cabida una vez que hemos aceptado la teoría de la percepción husserliana, junto con la fenomenología del cuerpo llevada a sus últimas consecuencias, en la inmersión del cuerpo visceral en el nexo causal. Lo que se sigue de esto es que requerimos de una reconceptualización de la naturaleza en su conjunto y del concepto mismo de mundo. La naturalización de la fenomenología, tal y como la hemos visto hasta aquí, conlleva y tiene, necesariamente, como su correlato la fenomenologización de la naturaleza. Es decir, si el mundo descubierto por la vía fenomenológica a través del cuerpo vivido es el único¹²⁷ mundo real y este, una vez sometido a la distinción entre ubiessesias y la localización del mundo noemático, resulta ser, en su descripción fenomenológica, un mundo espacialmente distendido y repleto de capas de sentido que se nos dan de manera a veces simultánea, a veces diacrónica según nuestro interés vocacional en ese momento, entonces este mundo en el que vivimos y sobre el cual actuamos es simultáneamente un mundo natural, pero fenomenologizado: hecho fenómeno, donde “fenómeno” ya no está limitado a un producto de una abstracción metodológica sino a un mundo práctico con consecuencias reales.

Con relación a si hemos o no logrado alcanzar el ideal epistemológico moderno de la unicidad del mundo—o, lo que es lo mismo, cómo recuperar el mundo después de la reducción trascendental—desde la perspectiva de la naturalización de la fenomenología, lo único que hace falta es dejar de interpretar a Husserl de manera empirista, como hemos visto. Si concebimos la relación entre el mundo de la vida y el mundo científico como una relación de

¹²⁷ “Único” aquí se refiere a la totalidad o la suma de todos los mundos proyectables intencionalmente relativos a una mirada interesada. Esta unidad, y la noción de mundo-de-la-vida que implica, será problematizada en el capítulo 5.

fundamentación, como tradicionalmente se interpreta desde una perspectiva moderna, entonces tenderemos a interpretar el regreso al mundo pre-científico de la vida como un regreso a la afección pura, al mundo de la sensación hylética ingrediente que luego es “formado” por la mediación de esencias provenientes del horizonte de expectativas de un mundo particular (el de las ciencias naturales, por ejemplo), en cuyo caso tendríamos dos mundo distintos e irreconciliables, uno epistémico y otro ontológico. Pero si, en consonancia con las lecciones de la teoría de la percepción husserliana y tomando en consideración la distinción entre *ubiestesia* y objeto intencional, nos damos cuenta de que el regreso al mundo de la vida nunca es, salvo por un ejercicio artificial de abstracción, un regreso a un mundo de la afección pura, entonces no tendremos ningún problema en llamar a este mundo intencional distendido en el que siempre ya habitábamos “un mundo natural fenomenologizado”. “Vivir es siempre”—incluso en la actitud trascendental—“vivir en la certeza del mundo”. (Husserl, 1991, pág. 150; Hua 6/145)

2.1.5. Recapitulación

El camino recorrido hasta aquí traza un proceso paulatino de naturalización de la fenomenología. Esta, como hemos visto, solo consiste en llevar la teoría de la percepción husserliana, y el concepto de mundo-de-la-vida que ella implica, a sus últimas consecuencias. No es que al admitir la imposibilidad de llevar a cabo la reducción trascendental nos demos cuenta de que el proyecto de fundamentación fenomenológico está destinado al fracaso y revirtamos a un naturalismo pragmatista ingenuo, abandonando así el proyecto trascendental. No. El camino que hemos recorrido nos lleva al descubrimiento de la inevitabilidad de la ya siempre realizada inmersión del sujeto en un mundo compartido y co-constituido intersubjetivamente pero cuyo acceso es siempre y necesariamente un acceso egológico (en “primera persona”). Esta perspectiva egológica, junto con la motivación filosófico/moderna

que nos llevó a intentar ejercer la reducción en toda su radicalidad, nos condujo, a su vez, siguiendo el método de análisis fenomenológico (estático, genético y generativo), a volcarnos sobre el cuerpo como lugar (ubicación) y medio del darse de la vida perceptual del sujeto trascendental producto de la reducción. El análisis fenomenológico del cuerpo como *Leib* nos llevó a plantear paso por paso la relación entre el cuerpo vivido, en tanto que órgano de la percepción y medio de nuestra interacción *con* y constitución *del* mundo espacial, con el mundo y, finalmente, nos llevó al mundo natural primordial. El estudio de esta primordialidad en términos de afección pasiva e “inconsciente” nos abrió paso al ámbito sub-fenomenológico de la visceralidad y, mediante la visceralidad, establecimos los vínculos causales de este cuerpo/sujeto que es simultánea y necesariamente fenomenológico y natural; trascendental y empírico. Finalmente, caracterizamos el ser-en-el-mundo de este sujeto empírico/trascendental como un ser incorporado distendido que habita un mundo muy distinto al que predicen las ciencias naturales pero que, irónicamente, está poblado de sentidos provenientes de las mismas y, por lo tanto, de sentidos intersubjetivos, un mundo intencional virtual espacial y perceptualmente disperso y cuya proyección permite una praxis sintética, cinestésica y sinestésicamente concordante, y que no es otro que el mundo-de-la-vida según lo esboza Husserl en *La Crisis*.

Llegados aquí solo nos falta ver con más detenimiento qué tipo de mundo es este en que habita un sujeto que es simultáneamente trascendental, en la medida en que la reducción tuvo éxito en mostrarnos como siempre partícipes de la intersubjetividad trascendental, y empírico, en la medida en que somos, siempre y en cada caso, ineludiblemente cuerpos primordial, visceral y metabólicamente conectados al nexo causal del mundo físico de los cuerpos (*Körpern*). En particular nos falta por ver qué relación guarda este mundo-de-la-vida con el ideal moderno de la univocidad del mundo y la unidad del conocimiento así como con los contenidos de las ciencias empíricas, en particular, de la biología y de las ciencias cognitivas.

Hacer esto es importante porque hasta aquí hemos admitido una multiplicidad de mundos (los mundos vocacionales) pero no hemos establecido qué relación guardan los unos con los otros o si la llamada totalidad de los mismos es solo una abstracción más y, por tanto, no corresponde al mundo natural fenomenologizado, al mundo-de-la-vida como único mundo, fundamento y motivación de todos los otros mundos vocacionales.

Esta será la labor de los capítulos 4 y 5. Mediante las dos vías restantes, la vía kuhniana a través de la filosofía de la ciencia y la kuhniana-husserliana, veremos más detenidamente cómo se compenetran los discursos trascendentales y los naturales. Esto lo haremos siguiendo la dirección opuesta que hemos establecido en este capítulo. Allí donde, en la vía husserliana, vimos cómo llegar a la naturalización desde la exploración de la subjetividad trascendental, en las dos vías restantes veremos cómo podemos llegar a una postura trascendental partiendo de la actitud natural.

Pero antes, y para poder contextualizar el trabajo de Kuhn, en particular su epistemología trascendental naturalizada, en la tradición analítica en la que se dio, veremos cómo surgió, en el interior de la discusión de la filosofía de la ciencia analítica del siglo XX, la idea o la necesidad de plantear la naturalización de la epistemología por parte de W.V.O. Quine. En particular, trataré de establecer un hilo conductor que vincule el surgimiento de la filosofía de la ciencia en el siglo XX, y su proyecto epistemológico fundacionalista y reduccionista, con el surgimiento del problema del “cambio conceptual” que produjo entre los epistemólogos la aparición de nuevas teorías como la relatividad y la mecánica cuántica. Luego veremos cómo, luego de las críticas de Kuhn y de Quine, el fracaso del proyecto fundacionalista analítico dio paso al surgimiento del proyecto de la naturalización de la epistemología. Finalmente, veremos cómo la epistemología naturalizada de Quine mantuvo ciertos prejuicios de la epistemología positivista, como su compromiso con el fisicalismo y la sobrevaloración del discurso científico, que no le permitieron llevar las tesis naturalistas a sus últimas

consecuencia ni ejercerlas con suficiente radicalidad. Esto nos abrirá el camino para discutir, en el capítulo 4, la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn como una mejor candidata para fundamentar el proyecto de la naturalización de la epistemología. Aunque, como veremos en el capítulo 5, esta debe ser complementada con la fenomenología, para llevar su naturalismo trascendental a sus últimas consecuencias.

CAPÍTULO 3. Naturalismo, cambio conceptual y el ideal de la epistemología

En el capítulo anterior establecimos cómo, desde el interior mismo del discurso y de la metodología fenomenológica, la idea de la naturalización de la fenomenología no solo es coherente sino que parecería ser la conclusión lógica de la aplicación radical del método fenomenológico trascendental. Ahora bien, está clarísimo para todo investigador contemporáneo del tema que la idea misma de hablar de la *naturalización de la fenomenología* como proyecto no habría siquiera salido del tintero filosófico si no fuese por el impulso que el proyecto de la naturalización de la epistemología tuvo desde el interior de la filosofía de la ciencia de corte analítico. Es decir, que es solo desde las transformaciones que sufrió la epistemología del siglo XX, auto-comprendida estrictamente como filosofía de la ciencia, sobre todo luego de la obra de W.V.O. Quine y Thomas S. Kuhn, que el proyecto de la naturalización de la epistemología aparece en el horizonte intelectual contemporáneo. En particular, la transformación que Quine propuso de la naturalización de la epistemología y su corolario, la tesis del reemplazo de la epistemología por la psicología, abrió un derrotero de epistemología aplicada¹²⁸ en los problemas de fundamentos (o presupuestos metafísicos) dentro de las ciencias cognitivas. Y ha sido el “fracaso” de muchos de estos intentos de fundamentar las

¹²⁸ Con epistemología aplicada me refiero al tipo de trabajo que hace Daniel Dennett, por ejemplo, que pretende buscar soluciones filosóficas a nudos teóricos que surgen desde el interior de la ciencia, exhibiendo un cierto desdén por los problemas filosóficos “puros”.

ciencias cognitivas lo que ha llevado al surgimiento y desarrollo de un programa de naturalización de la fenomenología.¹²⁹

Es por esta razón que en este capítulo veremos el desarrollo de la idea misma de la naturalización de la epistemología como el devenir o desarrollo natural (en sentido coloquial) del ideal o meta de la epistemología moderna de fundamentar un discurso científico-ontológico que diera cuenta de “todo lo que hay”¹³⁰ de manera metodológicamente consistente. Pero este desarrollo suponía una duplicidad, ya que, por un lado, el discurso científico-ontológico, por definición, tenía que preceder al gesto epistemológico de la fundamentación, puesto que de no ser este el caso no habría nada que fundamentar en primer lugar. Esto, a su vez, suponía que la tarea científico-ontológica tenía su propio método: el método científico. Por otro lado, la tarea epistemológica, si había de cumplir la meta de la fundamentación de la ontología científica, no podía hacer uso de los conocimientos científicos en su proceder so pena de argumentar circular y viciosamente. Esto implicaba que debía desarrollar su propio método con independencia del método científico, creando así dos vías metodológicas distintas que tenían la misma meta: crear un discurso de “todo lo que hay”. Esta duplicidad supuso un doble y paralelo comienzo de la metodología moderna: 1) uno científico y ontológico en Galileo; y 2) y otro filosófico y epistemológico en Descartes.¹³¹

¹²⁹ (Dreyfus, 1999) (Gallagher & Zahavi, 2008) (Nöe, 2009; Nöe, 2004) (Petitot, Varela, Pachoud, & Roy, 1999) (Thompson, 2007; Thompson, 2001) (Varela, Thompson, & Rosch, 2000) (Varela & Shear, 1999) (Varela, 2002).

¹³⁰ Esta frase es una paráfrasis de la postura de Quine en “On what there is” en torno a la tarea ontológica: “A curious thing about the ontological problem is its simplicity. It can be put in three Anglo-Saxon monosyllables: ‘What is there?’ It can be answered, moreover, in a word—‘Everything’—and everyone will accept this answer as true.” (Quine, 2001b, pág. 1)

¹³¹ Es importante notar aquí que estoy usando “Galileo” y “Descartes” como los nombres propios de ambos caminos metodológicos modernos, el científico-ontológico y el filosófico-epistemológico, y que no estoy haciendo referencia directa a las obras de ambos autores. Estos nombres cumplen la misma función que el nombre “Galileo” cumple en *La Crisis* de Husserl, como el nombre propio de cierto acercamiento metodológico a la naturaleza.

El camino galileano, partiendo de una teoría ingenua de la percepción, daba cuenta de “todo lo que hay” desde una perspectiva realista-objetivista: “Lo que hay son objetos, conjuntos de objetos y relaciones entre esos objetos”. El camino cartesiano, por el contrario, comenzaba por una problematización y crítica de la percepción y daba cuenta de todo lo que hay desde una perspectiva idealista-subjetivista: “Lo que hay es el cogito (sujeto trascendental), objetos de la razón (objetos intencionales), y relaciones entre estos.”¹³²

El problema consiste en que este doble comienzo ponía un límite, en principio, a la tarea de la unificación del conocimiento y de la ciencia ya que establecía dos caminos, y dos métodos también, consistentes pero mutuamente excluyentes de establecer un discurso de “todo lo que hay”. Ambos caminos buscaban y requerían un monismo metodológico y ontológico, pero la modernidad terminó con dos métodos, el científico y el filosófico, y con dos ontologías, la científica y la epistemológica. En este capítulo veremos cómo la naturalización de la epistemología surge como la solución o síntesis de ambos caminos: el epistemológico-subjetivista cartesiano con el camino ontológico-objetivista galileano. De este modo se lograría la meta de tener un solo discurso metodológicamente consistente acerca de “todo lo que hay”: un monismo metodológico y ontológico.

También veremos que fue el surgimiento de nuevos paradigmas científicos, verdaderos pero inconmensurables con los anteriores, lo que dio pie al surgimiento de la filosofía de la ciencia en el siglo XX, y que fue esta la que, a su vez, en el intento de rescatar el ideal de la unidad del conocimiento, terminó proponiendo la naturalización de la epistemología como solución al *impasse* o incompatibilidad metodológico-discursiva entre las explicaciones epistemológicas del cambio científico y la pretendida inmutabilidad ontológica del mundo objetivo científico. Fue la nueva filosofía de la ciencia la que desfondó el presupuesto

¹³² Aun cuando en Descartes existían dos sustancias, *res cogitans* y *res extensa*, cuya interacción nunca es satisfactoriamente resuelta, ya en Kant se resuelve la discrepancia con una postura idealista consistente dentro de cierto realismo empírico.

metafísico del realismo metafísico ingenuo y dio paso, en la filosofía de la ciencia de Kuhn, a una *epistemología trascendental naturalizada* de la ciencia.

3.1. Cambio conceptual y el surgimiento de la filosofía de la ciencia

Como dije en la introducción, la filosofía de la ciencia y de la mente que predomina en las discusiones sobre los fundamentos de las ciencias cognitivas es de origen o tradición analítica, de modo que no basta con demostrar la posibilidad de naturalizar la fenomenología husserliana, como hice en el capítulo anterior, sino que debo plantear la posibilidad y deseabilidad de llegar a las mismas conclusiones desde la tradición analítica. O dicho de otra manera, debo plantear una naturalización de la fenomenología que parta de la actitud natural y de su desarrollo objetivista. Por lo tanto, para poder dar sentido a una propuesta de naturalización de la fenomenología y, en particular, para proponer una versión fenomenológica y trascendental de la epistemología naturalizada de Thomas S. Kuhn, debo dar cuenta del surgimiento de la problemática misma de la naturalización de la epistemología que fue producto del desarrollo de los debates en torno al cambio científico que dieron pie al surgimiento de la filosofía de la ciencia en el siglo veinte. Es decir, tenemos que establecer la relación y el tránsito continuo entre la filosofía de la ciencia del Círculo de Viena y la necesidad de un proyecto fenomenológico naturalizado a través de la obra de Thomas Kuhn.

Creo que es posible establecer una línea ininterrumpida de transformaciones en el discurso epistemológico moderno que va de Descartes a Kant, de Kant a Carnap pero que se comienza a desdibujar con Quine y que, finalmente, se interrumpe con Kuhn. Hay un conflicto esencial en el origen del dualismo fundante del proyecto epistemológico-ontológico moderno que se plantea como un proyecto secular de filosofía radical y de hacer ciencia solo con las herramientas de la experiencia y de la razón, mientras que, paralela e irónicamente, recurre a su vez, al menos en Descartes, y de aquí el conflicto, a la hipótesis teísta de la figura de Dios

como garantía de la objetividad del mundo desde la experiencia y como la actualización del ideal de omnisapientia en la idea del determinismo en la física moderna. De este modo podemos ver el hilo conductor de la filosofía moderna como el desarrollo histórico de la incompatibilidad entre el fundacionalismo (v.g. de la filosofía como comienzo radical), por un lado, y el secularismo característico de la modernidad humanista, por el otro. Es decir, que *se puede interpretar el fracaso del proyecto moderno como el fracaso de llevar a cabo el ideal fundacionalista desde una perspectiva secular.*

La posibilidad de establecer un proyecto de fenomenología naturalizada reside en ver en esta interrupción final (la que supone la epistemología de Quine y Kuhn), no el fracaso del proyecto moderno sino su culminación y cumplimiento. Es mediante el abandono del fundacionalismo como la epistemología puede liberarse de sus últimos resabios pre-modernos (el teísmo) y lograr el ideal de autonomía y auto-responsabilidad de un filosofar sin presupuestos, no ya con herramientas ideales, sino con aquellas que realmente tenemos a nuestra disposición los seres humanos. O para usar la feliz frase de Quine para caracterizar el naturalismo en epistemología, lo que se logra en este proceso es el “vivir por los propios medios” (2001a, pág. 127)

En este capítulo tomaré una ruta paralela a la que toma Husserl en la primera parte de *La Crisis*. La problemática es muy parecida pero requiere de un cambio de interpretación. La diferencia es que Husserl, por un lado, identifica el “éxito” y el fracaso de la ciencia positiva con el olvido metodológico de la subjetividad y, por otro lado, señala el fracaso de la filosofía moderna de lograr generar un discurso acerca de “todo lo que hay” partiendo de la experiencia y la razón. La ciencia galileana solo logró formar una metodología y una ontología de “todo lo que hay” eliminando los aspectos cualitativos de la experiencia al matematizar la naturaleza, aspectos que, según Husserl, son la motivación primera y principal que tenemos para hacer ciencia en primera instancia. Es decir, hacemos ciencia para explicar el mundo, y el mundo que

queremos explicar es el mundo de la experiencia, no un mundo matemáticamente reducido e idealizado. La filosofía moderna, por su parte, no logró su meta de fundamentar las ciencias debido a que no logró desarrollar un método autónomo y consistente, ya sea porque no logró llevar su método a sus últimas consecuencias, como fue el caso de Descartes¹³³, según Husserl, o sea porque tomó a las ciencias naturales como modelos de conocimiento e imitó su método, que fue, como veremos, el caso del Círculo de Viena.

Pero en cualquier caso, fue gracias al compromiso metodológico de la ciencia positiva con el objetivismo que se logró matematizar los aspectos cualitativos y, por lo tanto, subjetivos, del mundo al reducirlos a meras relaciones numéricas entre objetos ideales (el punto de masa en sustitución de un planeta, la cantidad de leucocitos en la sangre en lugar de una infección purulenta, la imagen digital de la metabolización del oxígeno en cierta zona cerebral en lugar de un pensamiento, etc.). Lo que a Husserl le preocupa es en qué medida se ha visto afectada la filosofía al imitar el método de las ciencias naturales y, debido a esta imitación, en qué medida la psicología se vio obligada a retomar la tarea que tradicionalmente estaba reservada para la epistemología, debido al fracaso de la misma. Husserl, en *La Crisis*, se da a la tarea, entre otras cosas, de demostrar cómo, al llevar a la filosofía moderna a sus últimas consecuencias dictadas por el *télos* mismo de su método, se puede explicar la existencia paradójica de la psicología y la consecuencia, para él nefasta, de la misma: el psicologismo.

Con la nueva tarea y su fundamento universal y apodíctico se hará patente la posibilidad *práctica* de una nueva filosofía: por la acción. Pero también se mostrará que la entera filosofía del pasado, aunque inconsciente de sí misma, venía internamente orientada hacia este nuevo sentido de filosofía. Desde esta perspectiva resultará, sobre todo, comprensible y será esclarecido el trágico fracaso de la psicología moderna. Resultará comprensible su existencia histórica en la contradicción: porque en el sentido que históricamente le correspondía, la psicología tuvo que proclamar la pretensión de ser la ciencia filosófica fundamental, mientras que de ello se derivaban consecuencias evidentemente absurdas, las del llamado «psicologismo». (Husserl, 1991, págs. 19; Hua 6/16-17)

¹³³ Para una comprensión cabal de las limitaciones y errores epistemológicos cometidos por Descartes según Husserl ver el §10 de (*Meditaciones cartesianas*, 1997c) (Hua 3/63ss); y §§16-21 de (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 1991) (Hua 6/74-86).

En este sentido Husserl ve a la psicología como portal de acceso tanto al ámbito de la filosofía trascendental como al vínculo de esta última con la ciencia de modo que la psicología sería clave para llevar a cabo el ideal epistemológico y ontológico de la modernidad.

Lo que me interesa ver es cómo podemos reinterpretar este supuesto “fracaso” o error histórico del rol de la psicología como sustituta de la filosofía, o del fracaso de la filosofía de completar su tarea de la fundamentación del edificio del saber, de manera que veamos, en las paralelas trayectorias históricas de la epistemología filosófica y de la ontología científica el desarrollo, aunque no intencional, de una síntesis de las metas de ambas de tal modo que la epistemología llegue a fundamentar las ciencias y las ciencias lleguen a establecer las condiciones ontológicas de posibilidad del surgimiento de la subjetividad. Es decir, tengo que establecer cómo es que siguiendo sus vías separadas se puede llegar a establecer la naturalización de la fenomenología como el lugar al que llegan ambas, aunque por rutas distintas—una a través de la intersubjetividad trascendental y el método fenomenológico y la otra a través de la actitud natural y de la epistemología naturalizada de la ciencia— y cumplir así la tarea de generar un discurso acerca de “todo lo que hay”. Ya en el capítulo anterior vimos cómo podemos reducir el mundo natural al mundo intersubjetivo trascendental mediante la naturalización de la fenomenología, en particular, mediante la transformación radical de nuestra concepción de la naturaleza que requiere la correcta comprensión del mundo-de-la-vida como un mundo intencional intersubjetivamente proyectado, es decir, mediante la *fenomenologización de la naturaleza*. Ahora nos queda ver en lo que resta cómo, mediante una investigación que parta de la actitud natural en epistemología, podemos llegar a concluir que el mundo natural es un mundo intencional intersubjetivamente proyectado. Pero para hacer esto sin tener la impresión de que hemos repetido la vía husserliana trascendental tenemos que mostrar cómo surgió, en el desarrollo de la filosofía de la ciencia del siglo XX, la necesidad del proyecto de la naturalización de la epistemología. Una vez comprendamos esto y veamos

que desde una epistemología naturalizada el discurso de la epistemología es continuo con el de las ciencias naturales, entonces veremos que no se trata de una repetición, sino de una nueva vía desde la actitud natural.

Para hacer esto, a su vez, lo primero que debemos preguntarnos es ¿cómo es que la epistemología moderna, heredera de Descartes y del escepticismo radical que la acompaña y motiva, llega a ubicarse con Carnap y el Círculo de Viena en lo que podría llamarse una posición de aceptación ingenua de la ciencia y cómo es que surge el naturalismo en la epistemología como la consecuencia de este posicionamiento cientificista?

Lo que veremos es que esta aparente desvirtuación del proyecto epistemológico moderno que parece implicar el naturalismo, en la medida en que hace continuos el discurso filosófico-epistemológico con el científico-ontológico y desdibuja la frontera entre la vía epistemológica-cartesiana y la vía ontológica-galileana, no se comprende en su totalidad hasta que no veamos el rol que juega la teorización en torno al *cambio conceptual* (v.g. cambios teóricos o paradigmáticos al interior de la ciencia) en la filosofía de la ciencia del siglo veinte. La ruta que nos llevará de Descartes a Kant, de Kant a Carnap y de Carnap a Quine, solo llega a poderse ver como cumplimiento de la tarea onto-epistémica de la modernidad a través del trabajo de Kuhn y la devolución del rol constitutivo trascendental de la subjetividad del científico (más exactamente: la intersubjetividad de las comunidades científicas). Para ver esto tenemos que caminar un trecho todavía.

3.1.1. Relación epistemología-ontología en la modernidad: dualismo y monismo metodológico

El discurso moderno y la modernidad que trajo consigo se inauguran, en términos esenciales, sobre la base de dos gestos paralelos e interrelacionados pero distintos: el cartesiano

y galileano¹³⁴. Ambos gestos o tradiciones se plantean como meta la estructuración y catalogación de la totalidad de lo ente desde una perspectiva secular. Y ambos, y en esto consiste la novedad fundante de la modernidad, se plantearon resolver el problema propuesto mediante la elaboración y aplicación de un método: el método de la duda o de la crítica en la tradición cartesiana, y el método científico en la tradición galileana. El método surge como problema, o como necesidad, allí donde la modernidad pretende, como proyecto, generar un discurso que abarque la totalidad de lo ente. Es decir, ambos discursos, el filosófico y el científico, se auto-concibieron como universales y, por lo tanto,—como consecuencia no intencionada de esto—como discursos mutuamente excluyentes.

Repasemos el texto con el que Descartes comienza las *Meditaciones Metafísicas*:

Hace ya algún tiempo que me he dado cuenta de que desde mis primeros años había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas y que lo que después había fundado sobre principios tan poco seguros no podría ser sino muy dudoso e incierto, de modo que me era preciso intentar seriamente, una vez en mi vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos *si quería establecer algo firme y constante en las ciencias*. (1991, pág. 26; AT 17) [*mis cursivas*]

Descartes, como es bien sabido, plantea aquí la motivación y la meta de su filosofía. Lo que motiva sus meditaciones es el escepticismo sobre el propio conocimiento y la meta es, mediante la aplicación metódica de la duda, hallar algo firme y constante en las ciencias. Este gesto fundante establece de este modo lo que sería de ahí en adelante la tarea de la filosofía moderna: la tarea de la fundamentación del conocimiento científico. Mediante su duda metódica descubre la pieza angular, el cimiento sobre el cual construir el edificio del saber: el *cogito*. Es este descubrimiento, según Husserl, el que abre el camino para el descubrimiento del ámbito trascendental y su fundamentación en los logros de la subjetividad trascendental, rasgo *sine qua non* de toda verdadera filosofía sin presupuestos. En el *cogito* la tradición cartesiana descubre la posibilidad del comienzo de la tarea de la fundamentación radical del

¹³⁴ Ver nota 131.

conocimiento científico. El método seleccionado y los frutos del mismo determinaron la vía de investigación de la filosofía moderna, es decir, la vía epistemológica entendida como la vía subjetiva trascendental de fundamentación del conocimiento.

Galileo, por su parte, inaugura la física moderna con dos premisas: la matematización y la inteligibilidad de la naturaleza. Su famosa metáfora de la naturaleza como libro escrito en caracteres matemáticos inicia un nuevo modo de acceso a lo ente.

La filosofía está escrita en ese libro enorme que tenemos continuamente abierto delante de nuestros ojos (hablo del universo), pero que no puede entenderse si no aprendemos primero a comprender la lengua y a conocer los caracteres con que se ha escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin los cuales es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos se deambula en vano por un laberinto oscuro. (Il Saggiatore, pág. 6)¹³⁵

Galileo, mediante un doble proceso de idealización, consigue generar las condiciones de esa inteligibilidad. Por un lado, identifica el espacio perceptual-natural cotidiano con el espacio geométrico euclidiano y, por el otro, sustituye una praxis real que manipula objetos reales por una *praxis ideal* que manipula formas límite puras.¹³⁶ Por ejemplo, la nueva astronomía no hablará ya de planetas sino de puntos de masa, la termodinámica no hablará ya de calor sino del movimiento cinético promedio de un conjunto de partículas, etc. La primera idealización, la espacial, le permitió a Galileo hablar de la inteligibilidad del mundo, ya que, en la medida en que el espacio de la naturaleza es identificado con el espacio euclidiano, tal naturaleza “realmente” aparece como escrita en caracteres matemáticos (geométricos específicamente). Por su parte, la segunda idealización, la sustitución de objetos de la experiencia cotidiana por formas ideales puras expresadas matemáticamente, le permitía, mediante el paso al límite que supone una manipulación ideal, identificar los objetos que realmente pueblan la naturaleza con los objetos del mundo ideal completamente determinado

¹³⁵ Según citado en (Calvino, 1995, pág. 91).

¹³⁶ Aquí estoy siguiendo al análisis de Husserl en el §9 de *La Crisis* titulado: “La matematización galileana de la naturaleza”. (1991, pág. 22ss; Hua 6/20ss)

a priori matemáticamente. Estrictamente hablando se trataría de una determinación *sintético a priori* en la medida en que aún se requeriría de la experiencia para llevar acabo la primera idealización—la reducción de la observación del movimiento de los planetas a la idealización y matematización de la forma elíptica de las órbitas de los planetas entendidos como puntos de masa, por ejemplo—para luego poder deducir deterministamente los futuros movimientos de dichas figuras ya previamente matematizadas. De esta manera, Galileo, mediante la creación de unas condiciones que garantizan la objetividad del mundo, inaugura la vía ontológica de la ciencia moderna. Pero, a diferencia de la vía epistemológica cartesiana que se inaugura descubriendo un principio indubitable, la ontología se inaugura estableciendo un *télos* de la razón científica, un proceso infinito de la determinación *de facto* de la naturaleza, y actuando “como si” esta determinación estuviese pre-contenida ya en el mundo (su determinación *de jure*), de modo que solo quedase la tarea de descubrirla.

Así tenemos que la modernidad se presenta desde sus orígenes como una selección metodológica entre dos vías paralelas de investigación: la epistemológica de Descartes y la ontológica de Galileo. El dualismo metodológico de la modernidad se presenta como la necesidad de decidir desde el principio por uno de dos monismos metodológicos. O haces epistemología y fundamentas la ciencia por esta vía siguiendo el método trascendental o haces ciencia y reduces el aspecto sujeto-relativo del aparecer del mundo a la psicología y a, hoy día, las ciencias cognitivas. La idea rectora implícita en esta decisión es la idea de la unidad del conocimiento, de la unidad de la ciencia. Y es esta idea directriz la que requiere de un monismo metodológico que permita la sistematicidad y consistencia que dicha unidad implica.

Lo verdaderamente curioso de este periodo de la historia del pensamiento europeo es que pese a la necesidad de la selección y la distinción metodológica entre las dos vías, la meta de alcanzar un discurso que abarcase la totalidad de lo ente estaba garantizada. Es decir, que aunque la modernidad filosófico-científica planteó dos métodos o vías mediante los cuales

aprehender lo ente—una como ente percibido, correlato de una subjetividad trascendental (en tanto que lo ente era *ente para un sujeto*), y otra como ente objetivo existente en un nexo causal con independencia de un observador—, estaba implícito en ambos métodos que los problemas de ambas vías quedarían resueltos al ser reducidos a problemas expresables en una u otra de las vías. Así, los problemas epistemológicos se resolverían al final de la vía ontológica a través de la psicología y, por su parte, los problemas ontológicos se resolverían al concluir la tarea epistemológica de la fundamentación y haberse establecido y fundado una ciencia sobre bases racionales.

Dicho con más detenimiento, desde la perspectiva epistemológica, si la tarea era, siguiendo a Descartes, la fundamentación del conocimiento con la intención de poder construir el edificio del saber de manera *firme y constante*, entonces al concluir la tarea de la fundamentación estaríamos en posición también de contestar la pregunta ontológica: ¿qué es lo que hay? Esto es, en la medida en que las ciencias quedasen bien fundamentadas epistemológicamente, estaríamos en posición de aceptar como verdaderos los resultados de dichas ciencias debidamente fundamentadas y, por lo tanto, podríamos tomar por verdaderas las respuestas de cada disciplina científica a la pregunta: ¿qué es lo que hay?

Por el otro lado, si la ontología científica galileana se llevara a sus últimas consecuencias, también llegaría a contestar, a través de la biología, las ciencias cognitivas y la psicología, la pregunta epistemológica: ¿qué se puede conocer? Esto es, que, en principio, de seguir el camino de la investigación ontológica de la ciencia, se presupone que se terminaría por investigar (desde la biología, la psicología y las ciencias cognitivas) a la conciencia como un fenómeno más en el mundo y se llegaría, al explicar la misma científicamente, a contestar la pregunta ¿qué se puede conocer? De este modo, aun cuando el discurso moderno se plantea desde sus inicios mediante la dualidad metodológica insalvable de sus dos vías alternas, tiene como su *télos* la resolución del conflicto entre estas alternativas con la incorporación o

reducción de uno de los polos discursivos—el epistemológico u ontológico—en el otro. Así, el reduccionismo no es un vicio del discurso moderno sino una necesidad de las condiciones discursivas que lo posibilitaron. El reduccionismo es el resultado de la aplicación consistente de un método. Desde esta perspectiva, no me parece casualidad que Husserl—hijo favorito de la modernidad epistemológica—llame a las herramientas principales de su metodología “reducciones”.

3.1.2. Cambio conceptual y el surgimiento de la filosofía de la ciencia en el siglo veinte

El mundo como conflicto de interpretaciones y nada más no es una imagen del mundo que deba ser defendida contra el realismo y positivismo de la ciencia. Es la ciencia moderna, heredera y finalidad última de la metafísica, la que convierte al mundo en un lugar donde (ya) no hay hechos, sino solo interpretaciones. (Vattimo, 1997, pág. 26)¹³⁷

Así pues, mediante el monismo metodológico parecería quedar garantizado un monismo ontológico que, en última instancia, es la verdadera meta de la modernidad: sentar las bases epistemológicas para afirmar la existencia consistente e inteligible, es decir, racional, de *un solo mundo*. (“Una verdad; un Mundo” podría ser la máxima moderna).

Resulta irónico, pues, que esta imagen moderna del mundo comienza a colapsar desde el interior de la vía ontológica, es decir, desde la ciencia misma. Fueron, por un lado, los debates en torno a los fundamentos de las matemáticas, las paradojas de la teoría de conjuntos, el surgimiento de las geometrías no euclidianas y, finalmente, el fracaso del programa de Hilbert después de la publicación de los teoremas de incompletud de Kurt Gödel; y, por el otro, el surgimiento de dos nuevas teorías—la relatividad y la cuántica—increíblemente exitosas ambas a nivel empírico, pero teórica, metafísica y ontológicamente incompatibles entre sí, lo

¹³⁷ Mi traducción.

que comenzó a sembrar dudas sobre la viabilidad del proyecto moderno en su conjunto: el proyecto de la Unidad de la ciencia, la idea del progreso científico acumulativo y la univocidad del mundo.

La filosofía de la ciencia, que se origina como disciplina que lleve ese nombre en Viena en el año 1922 en torno a la cátedra de filosofía de Moritz Schlick, surge entonces como una reacción a los cambios conceptuales que suceden a principios del siglo veinte. Lo que representó para la epistemología el advenimiento de la teoría especial y general de la relatividad y la teoría cuántica fue una amenaza para el proyecto del monismo metodológico. Dos teorías exitosas y bien fundamentadas matemática y empíricamente daban imágenes del mundo incompatibles entre sí y también con la mecánica newtoniana, atentando contra la unidad del conocimiento y del mundo que el proyecto epistemológico-ontológico moderno prometía. La filosofía de la ciencia, como teoría del progreso científico, surge para acudir al rescate de la tarea epistemológica moderna, al rescate de la arquitectónica del saber. No han de sorprendernos entonces las posturas radicalmente reduccionistas que surgieron del Círculo de Viena como el cambio de un lenguaje fenomenalista a uno fisicalista en Carnap (Echeverría, 1999, pág. 23), la proposiciones protocolares de Otto Neurath, el conductismo de Skinner o las posturas reduccionistas de la mente que surgen desde las ciencias cognitivas hoy día, como el epifenomenismo, la heterofenomenología de Daniel Dennett, o el eliminativismo. Les hacemos un flaco favor y pecamos de intérpretes irresponsables si olvidamos que estos intentos responden a una necesidad metodológica. Hacer ciencia, lógica, matemática y filosofía (epistemología en este caso), en la modernidad era comprometerse con un método, era llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Por razones sociológicas—que, como veremos, se derivan de la imagen del desarrollo científico de Thomas Kuhn—, los participantes de un paradigma no abandonan el mismo a la menor muestra de dificultad, sino que perseveran e intentan resolver las anomalías desde los límites estructurales impuestos por el mismo paradigma. Los

empiristas lógicos, y sus seguidores, solo pecaron de ser buenos científicos y epistemólogos. Si luego resultó que su paradigma fue sustituido porque fracasó, pues bien, pero sus intentos no fueron elucubraciones obsesivo-compulsivas, un delirio de la razón técnica, como piensan algunos, sobre todo en la tradición continental. Además de esto último, los grandes éxitos del ámbito ontológico científico daban aliento e invitaban a pensar que los problemas planteados se resolverían. Esto no fue así pero no había razón *a priori* para pensar que no iba a serlo.

Se puede decir, sin temor a hacer una generalización excesiva, que la filosofía de la ciencia surge como necesidad y se reduce, en su esencia, al intento de resolución de la relación problemática entre la epistemología y la ontología que generaron los debates en torno a los fundamentos de las ciencias a principios del siglo veinte. Queda la pregunta: ¿qué tipo de relación es esta para el Círculo de Viena en contraste con esta relación en la epistemología cartesiana o kantiana?

El problema es que la tradición analítica, al aliarse demasiado al discurso y método ontológico de las ciencias empíricas, olvidó que, como filosofía, su compromiso principal era hacer epistemología y no ciencia. No es casualidad que Carnap y los filósofos de la ciencia del positivismo lógico, siguiendo a Wittgenstein en el *Tractatus*, expresaran tanta aversión por la metafísica¹³⁸ y redujesen la tarea de la filosofía a la mera identificación y corrección de errores conceptuales en el aparato teórico de las ciencias empíricas y a su fundamentación.

¿Qué le queda a la filosofía si todas las proposiciones que afirman algo son de naturaleza empírica y pertenecen, por tanto, a la ciencia fáctica? Lo que queda no son proposiciones, no es una teoría ni un sistema, sino exclusivamente un *método*, esto es, el análisis

¹³⁸ Debe quedar claro, sin embargo, que el ataque de Carnap tenía a una cierta metafísica en mente: la del idealismo alemán y sus acólitos, ejemplificado por Heidegger. Por ejemplo, en las notas a su ensayo “La superación de la metafísica” Carnap dice: “A la sección 1: ‘*metafísica*’. El empleo de dicho vocablo a través de este estudio se hace de acuerdo con el uso común en Europa, es decir, aplicándolo al campo de un pretendido conocimiento de la esencia de las cosas que trasciende la jurisdicción de lo empíricamente fundado, de la ciencia inductiva. En este sentido, ‘*metafísica*’ incluye sistemas como los de Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger, pero excluye aquellas tentativas orientadas a lograr generalizaciones o síntesis de los resultados de las diversas ciencias.” (1993, pág. 87). Por ejemplo, Carnap (ni el Círculo de Viena) no consideraba los esfuerzos metafísico-epistemológicos de Aristóteles o Kant como sin sentido (*sinnlos*), sino solo como falsos (Friedman, 2000) [loc.265]

lógico [...] [La filosofía] sirve para la fundamentación lógica de la ciencia fáctica y de la matemática. (Carnap, 1993, pág. 84) [mis corchetes]

Ante el “éxito”¹³⁹ indiscutible de las ciencias, los filósofos del Círculo de Viena vieron los resultados de la metafísica especulativa de la filosofía tradicional como la demostración del fracaso de la epistemología tradicional que seguía la vía cartesiana y se dieron a la tarea de reinventar la vía epistemológica, pero esta vez utilizando como modelo a las ciencias mismas, en concreto a la lógica. Evidentemente, como veremos, esto llevó a una confusión de tareas que desembocaría en el naturalismo contemporáneo, ya que el orden de la fundamentación quedaría trastocado.

Lo que pasó desapercibido fue que en esta subordinación del método de la epistemología a la fundamentación lógica de la ontología científica en los términos de la vía científica en su conjunto (es decir, aceptando como verdaderas solo las proposiciones de las ciencias empíricas) surgió un híbrido onto-epistémico que intentaría emplear las herramientas del discurso ontológico moderno (la lógica-matemática) para ordenar la observación y la experiencia.

Hay una línea directa de transformaciones en la tradición epistemológica moderna que nos lleva de Descartes a Kant y de Kant a Carnap en relación con las metas de la tarea epistemológica. La tarea de Descartes se define con relación a la respuesta al escéptico radical. Kant le responde a Hume con la identificación de los *juicios sintéticos a priori*. Kant busca explícitamente justificar (o hacer racional) el principio de causalidad y demás proposiciones de la ciencia natural pura que habían quedado, después de las críticas escépticas de Hume al principio de causalidad por vía de sus críticas al inductivismo, relegadas al ámbito de la costumbre y lo irracional. Pero ¿a quién está respondiendo Carnap? Es a la propia ciencia a

¹³⁹ Luego habrá ocasión para cuestionar y calificar este “éxito”, como lo hace Husserl en *La Crisis*. Por el momento, baste saber que es precisamente el cuestionable uso del término “éxito” lo que ocasiona las respuestas más interesantes de la filosofía de la ciencia en el siglo veinte. Ver: (Popper, 2006), (Kuhn, 1996), (Husserl, 1991).

quien está contestando Carnap. Es al nihilismo metafísico que se desprende de su desarrollo a quien intenta contestar el Círculo de Viena con su ideal de una Ciencia Unificada. Y, sin embargo, esta interpretación de la filosofía de la ciencia como reacción ante el constante cambio científico y los problemas metafísicos que acarrearán pasa desapercibida para Carnap y el Círculo de Viena. Podemos justificar este reclamo viendo la progresión y transformación de las preguntas epistemológicas que dibujan esta tradición.

Descartes pregunta: ¿qué puedo saber? Y en el famoso pasaje de la cera, mediante un ejercicio de libre variación eidética, también pregunta: ¿cómo es posible el conocimiento del mundo? Aquí estamos ante un ejercicio de filosofía primera que abandona, por razones metodológicas, toda herramienta proveniente de las ciencias naturales y se da a la tarea de investigar qué puede conocerse en general.

Kant parte de una pregunta y de una actitud con relación a las ciencias naturales radicalmente distinta. Kant pregunta: “¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la ciencia natural pura?” (2002, pág. 55: B21) Ya en Kant vemos el comienzo de la *desvirtuación* de la epistemología cartesiana de la fundamentación radical. Su arquitectónica del saber no busca ya fundamentar el conocimiento en general sino la fundamentación de la ciencia natural pura. Si para lograrlo tiene que sentar las bases de las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible lo hace, pero desde una comodidad con el mundo y con la experiencia que no encontramos en Descartes cuyo método de la duda le lleva, aunque solo en los primeros pasos de su meditación, a una posición escéptica radical con relación al estado de su conocimiento.

En un tercer giro en la epistemología, Carnap pregunta: ¿cómo justifico empírica y racionalmente los contenidos teóricos de las ciencias empíricas? La problemática a la que se enfrenta Carnap ya no es la del escéptico radical, ni la del escepticismo sobre la racionalidad

de la ciencia de Hume, sino la relación de traducibilidad y reducción del aparato teórico de las ciencias empíricas a lo observable y a la lógica-matemática.

Estas tres etapas en epistemología han surgido en paralelo con tres grandes cambios conceptuales. Resulta irónico que en los tres casos la modernidad filosófica haya ido de la mano de tres transformaciones científicas que implicaron cambios radicales en la estructura metafísica del mundo natural. Podría argumentarse que la epistemología fundacionalista moderna ha avanzado, o ha ido acompañada de gestos paralelos a los cambios teóricos en el ámbito científico, con las duplas Descartes–Galileo, Kant–Newton, que son quienes marcan los dos grandes momentos, previos al siglo veinte, de la epistemología moderna. Y dado que esta trayectoria epistemológica nunca abandonó su tarea, hay que investigar cuál fue el motor y estímulo del intenso resurgir del interés por los problemas filosóficos-científicos y de dar un nuevo impulso al intento sistemático de la fundamentación del conocimiento científico a comienzos del siglo veinte con el Círculo de Viena. En el caso de Descartes, como vimos anteriormente, como también en el caso Kant, el impulso epistemológico estuvo acompañado y motivado por un cambio teórico científico: el de Galileo y el de Newton, respectivamente. La pregunta que nos interesa es: ¿cuál fue el Galileo o el Newton del siglo veinte? La respuesta parece obvia: es Einstein¹⁴⁰. Sin embargo, los términos de la dupla Carnap–Einstein guardan una relación distinta entre sí a la que guardaban los términos Descartes–Galileo, Kant–Newton. Descartes abre el camino epistemológico de la fundamentación del nuevo conocimiento científico secular, pero lo hace desde una concepción amplia de ciencia que abarca todo conocimiento y experiencia. Kant, por su parte, determina las condiciones mínimas de

¹⁴⁰ Es obvio, y lo veremos detenidamente en breve, que el nombre de “Einstein” representa y sustituye una gran cantidad de cambios teóricos, epistémicos y conceptuales que sufrió la comunidad científica desde finales del siglo diecinueve hasta mediados del veinte que incluyen el surgimiento de las geometrías no-euclidianas, de la teoría de la relatividad, de la cuántica, de la teoría darwinista, de la evolución, etc. Por lo tanto, debe tomarse esta abstracción y reducción de todos estos cambios a la figura de Einstein como un gesto de valor analítico y económico.

posibilidad de que algo así como la “ciencia natural pura” pero lo hace dando las condiciones de posibilidad más amplias de toda experiencia posible. Allí donde Descartes, con su nuevo método, intenta contestar al escéptico radical y, por tanto, comienza su fundamentación desde cero, como filosofía radical sin presupuestos, Kant intenta con su *Crítica de la razón pura* determinar el *cómo* de la posibilidad de la ciencia newtoniana:

¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la ciencia natural pura?
Como tales ciencias ya están realmente dadas, es oportuno preguntar cómo son posibles, ya que el *hecho* de que deben serlo queda demostrado por su realidad. (Kant, 2002, pág. 55; B21)

Es decir, que Kant no se enfrenta al escéptico, ya que parte del “hecho” de la existencia y éxito del conocimiento científico. A Kant le interesa saber qué tipo de determinaciones y de interrelación con el mundo tiene que tener una subjetividad para que algo así como la ciencia newtoniana sea posible. Hay aquí una obvia claudicación al ideal epistemológico radical cartesiano¹⁴¹. Podríamos ver las tres *Críticas* de Kant como la admisión tácita de la imposibilidad de dar cuenta de “todo lo que hay” usando un solo método. Pero sea cual fuese nuestra conclusión con relación al éxito o fracaso del proyecto kantiano—ya que podría verse la relación entre las tres críticas, pese a Kant, de manera reduccionista y jerárquica—, es evidente que esta línea epistemológica abandona el escepticismo metodológico cartesiano con relación al conocimiento científico en su sentido general y da pie a la actitud subordinada que asume la epistemología del positivismo lógico con relación a la ciencia en su sentido estricto como ciencia empírica de la naturaleza.

¹⁴¹ Lo que aquí estoy planteando como *desvirtuación* del proyecto epistemológico cartesiano puede ser interpretado, siguiendo a Friedman (2001, p. 8ss), como el comienzo de la separación *de facto* de la filosofía (que incluía la metafísica y la filosofía natural) tanto de las disciplinas de la filosofía (trascendental en este caso) como de la ciencia empírica. Es importante notar que, aun desde esta perspectiva, las dos vías siguen funcionando en paralelo. La diferencia es que de Kant en adelante el proyecto se comienza a ver como complementario, es decir, que no se intentaba reducir la filosofía a la ciencia o viceversa, sino que ambas disciplinas se nutren mutuamente. De aquí no se sigue, sin embargo, que esta complementariedad implique un proyecto compartido. Siguen y seguirán habiendo dos vías: la epistemológica y la ontológica. Es solo con el surgimiento de la epistemología naturalista en Quine cuando se plantea por primera vez la síntesis de ambas vías.

Vemos así las transformaciones genealógicas que sufrió la epistemología en la línea Descartes-Kant-Carnap. Pero, ¿qué es lo que busca Carnap? ¿Cuál es la pregunta que lo motiva? ¿Cuál es la relación que guarda Carnap con Einstein?¹⁴² Lo que busca Carnap es lograr dar sentido, dentro de los límites del monismo metodológico de la vía epistemológica, al *cambio conceptual* que es producto del surgimiento de la teoría de la relatividad einsteiniana. La pregunta de Carnap y de toda la filosofía de la ciencia del siglo veinte es: ¿cuál es la labor epistemológica que le toca al filósofo de la ciencia cuando los cambios teóricos de las ciencias empíricas cambian los objetos que predicen sobre el mundo y alteran los fundamentos metafísicos del mismo? El epistemólogo aquí ya no se encuentra ante el escéptico filosófico ni ante la necesidad de mostrar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. El epistemólogo moderno post-einsteiniano se encuentra ante la tarea de esbozar una teoría de la relación entre la teoría, la experiencia y el mundo. Es decir, que la tarea de la filosofía de la ciencia a principios del siglo veinte era poder conceptualizar, mediante la elaboración de una teoría meta-científica, cómo interpretar nuestra relación con el mundo en periodos de cambio científico. Sin embargo, pecaría de exceso interpretativo si digo que esta era la meta explícita de Carnap o del Círculo de Viena. Aun cuando no sea difícil ver el vínculo entre todos los cambios científicos de finales del siglo diecinueve y principios del veinte con el surgimiento de la filosofía de la ciencia contemporánea, la realidad es que esta no era la motivación expresa del proyecto epistemológico de la Ciencia Unificada. Su meta no era dar sentido del cambio científico sino garantizar y hacer posible el proyecto epistemológico moderno del desarrollo de un sistema de creencias completo y consistente fundamentado en una base empírica, y no

¹⁴² Es importante recordar en todo momento que estos nombres propios cumplen un función representativa en la genealogía que intento hacer. De este modo Carnap representa al Círculo de Viena y a la filosofía de la ciencia analítica pre-quineana y pre-kuhniana; mientras que el nombre Einstein, como dije anteriormente, representa todos los cambios surgidos en la ciencia y los fundamentos de las matemáticas desde finales del siglo diecinueve hasta el principio de los años treinta.

solo *de jure* sino *de facto*. La motivación expresa de Carnap en *Der logische Aufbau der Welt* era llevar a cabo la actualización de la tarea epistemológica:

En este libro estaba preocupado con la tesis indicada, a saber, que en principio es posible reducir todos los conceptos a lo dado en la experiencia inmediata. Sin embargo, el problema que me planteé no era el de agregar al número de argumentos filosóficos generales que ya se habían avanzado en apoyo de esta tesis. Más bien, *quería intentar, por primera vez, la formulación actual de un sistema conceptual de la especie indicada* [...] (Carnap, 1969, pág. vi) [mis cursivas y mi traducción]

Este paso del “en principio” al intento de la *actualización (de facto)* sería la clave que luego daría paso a la propuesta de naturalización de la epistemología de Quine, donde la tarea epistemológica y la ontológica se unirían por primera vez. Pero volviendo a Carnap y su relación con Einstein, a la luz de esta cita tenemos que aclarar que la relación Carnap-Einstein es de naturaleza distinta a las relaciones Descartes-Galileo y Kant-Newton en la medida en que Carnap no responde directa o explícitamente a los problemas epistemológicos y ontológicos que suponía el surgimiento y corroboración de la teoría de la relatividad einsteiniana, como era el caso de Kant con Newton, sino que al intentar llevar a cabo la reconstrucción racional del sistema de proposiciones de la ciencia en su conjunto, es decir, al lograr reducir supuestamente todas las proposiciones de la ciencia a contenidos empíricos y relaciones empíricas dadas, los problemas epistémico-ontológicos surgidos por los conflictos teóricos de las distintas teorías aplicables a un mismo ámbito fenoménico o de las distintas ramas de la ciencia (física, biología, psicología, etc.) desaparecerían, pues aunque estas no fuesen reducibles entre sí, sí serían reducibles todas al mismo vocabulario observacional.

Dicho esto habría que aclarar dos cosas. La primera, que la teoría de la relatividad einsteiniana era interpretada como una superación de la teoría gravitatoria de Newton, por dos razones; 1) porque suponía una explicación causal del fenómeno gravitatorio que permitía a su vez la eliminación de conceptos cinemáticos problemáticos como la “acción a distancia”; y 2) porque alcanzó esta meta mediante un planteamiento de aclaración conceptual (la aclaración de los conceptos de tiempo, espacio, movimiento, simultaneidad, etc.). La segunda, y más

importante para mis propósitos, porque los filósofos del Círculo de Viena creían que la teoría newtoniana era derivable de la teoría de Einstein.¹⁴³ Por lo tanto, el problema del cambio conceptual que suponía esta no surge hasta los trabajos de Kuhn y Feyerabend sobre la inconmensurabilidad. Pero lo que sí es cierto es que la aparición de múltiples geometrías consistentes y aplicables al mundo generó problemas epistemológicos que despertaron el interés de los físicos por la filosofía. Fue este interés el que terminaría formando la disciplina que hoy conocemos como filosofía de la ciencia. Moritz Schlick, padre fundador del Círculo de Viena y físico de formación, por ejemplo, escribe un libro aclarando los avances conceptuales de la teoría de la relatividad en 1917, y Carnap, también físico de formación, quiso escribir su disertación doctoral sobre Einstein aunque no se lo permitieron por ser demasiado abstracto el tema que proponía (Friedman, 2001, p. cap 1).¹⁴⁴

De esta manera, al mantenerse firme en su monismo metodológico, es decir, al mantenerse claramente en la vía epistemológica y en el fundacionalismo característico de la reconstrucción racional, Carnap y el Círculo de Viena garantizaban que, de tener éxito, alcanzarían la meta y el ideal de la epistemología moderna. Y todo esto con el valor añadido

¹⁴³ Es este uno de los hechos principales que distinguen la interpretación de la relación Einstein-Newton del Círculo de Viena y la interpretación kuhniana de la misma. Es la imposibilidad de una traducción sin pérdida semántica o de una interderivabilidad de ambas teorías lo que lleva a Kuhn a postular el problema de la inconmensurabilidad, como veremos en el capítulo 4.

¹⁴⁴ Puede verse una relación obvia entre la libertad que supone el poder escoger entre varias geometrías consistentes para describir el mundo físico y el principio de tolerancia en Carnap que nos dice que podemos escoger libremente entre distintos lenguajes consistentes para establecer nuestra epistemología (Creath, 2004) (Friedman, 2001). En el *Aufbau* Carnap distingue, y concede libertad para escoger, sistemas de construcción racional con distintas relaciones de reducibilidad. Las relaciones que él *decide* utilizar son las que él llama de prioridad epistémica, pero está implícito que se podría intentar generar sistemas de construcción racional con prioridad psicológica o con prioridad ontológica. Ahora bien, aunque podemos, según Carnap, escoger entre un vocabulario fenomenalista o uno fisicalista a la hora de construir nuestros sistemas de reconstrucción racional, una vez escogido el lenguaje, el monismo metodológico de la epistemología moderna sigue aplicándose. Esta libertad pragmática será fundamental en la posición naturalista de Quine, por ejemplo, y no así en Kuhn, para quien la percepción es una pieza clave e irreducible de la epistemología naturalizada. También vimos en el capítulo 2 que esta libertad de escoger la perspectiva desde la cual hablamos es clave en la naturalización del proyecto fenomenológico trascendental husserliano debido a que la teoría de las actitudes de Husserl, teoría sobre la cual descansa su proyecto fenomenológico, se fundamenta en la capacidad innata que tiene el sujeto (ya sea empírico o trascendental) de cambiar “libremente” de actitudes.

de no tener que recurrir a ninguna ayuda externa, es decir, que también cumplirían con el requisito de secularización y autonomía que le imponía el discurso moderno.

Pero es importante notar que aun cuando este proyecto era una forma de actualización del ideal epistemológico moderno, este se conseguía de manera inversa, es decir, radicalizando el gesto naturalista kantiano. Partiendo de las teorías científicas terminadas, la pregunta de Carnap es cómo reducirlas a enunciados que solo dependan de un vocabulario empírico-observacional y de ciertas relaciones lógicas. Vemos un desarrollo paralelo pero inverso entre la *desvirtuación* del ideal cartesiano de fundamentación radical de la epistemología (vinculado a la necesidad de la figura de Dios en la seña del demonio de Laplace como garantía de la objetividad del mundo) que intenta generar conocimiento partiendo de la experiencia y un incremento en fidelidad al proyecto anti-metafísico especulativo, es decir, al proyecto secular moderno. Allí donde más radical era el gesto epistemológico, más necesidad había de ayuda externa (Dios) para garantizar la racionalidad del mundo y superar las dudas del escéptico. E, inversamente, allí donde mayor confianza y autonomía se le concedía a la ciencia, mayor autonomía adquiría la epistemología. Siendo esto así, allí donde desaparece por completo el escepticismo científico, desaparece también la necesidad de toda influencia externa. De ahí que la radicalidad del proyecto epistemológico del Círculo de Viena consistiese en la eliminación de toda metafísica especulativa y en la confianza (rayando en la ingenuidad) en los resultados de las ciencias empíricas. Tengamos en cuenta que, en este momento, lo que comenzó siendo una pequeña desvirtuación del proyecto monista epistemológico en Kant, para el Círculo de Viena termina siendo la aceptación tácita del ámbito de las ciencias empíricas como un ámbito metodológicamente autónomo. (Maddy, 2007) En este sentido, Carnap ve a la epistemología (fundacionalista) como una disciplina subordinada a la ciencia¹⁴⁵ y mantiene una posición radicalmente distinta a la de Descartes.

¹⁴⁵ “Philosophy is a branch of mathematical logic.” (Friedman, 2001, p. 16)

Dado este marco, no ha de sorprender entonces que la próxima pieza del rompecabezas de la epistemología moderna venga en la forma del naturalismo epistemológico quineano. Quine, siendo buen heredero de Carnap, llevó la prohibición de la metafísica a su conclusión lógica: el abandono del proyecto fundacionalista. El fundacionalismo, desde esta perspectiva, no es sino el resabio metafísico moderno producto del monismo metodológico que, a su vez, no es sino la exigencia metafísico-religiosa de univocidad.

Lo que nos interesa de toda esta trayectoria es ver precisamente en qué medida Quine logra o no, mediante su propuesta de la naturalización de la epistemología, deshacerse satisfactoriamente de los resabios teológicos que la tradición epistemológica moderna heredó de Descartes, una herencia que se transmitió, de generación en generación, mediante el requisito del monismo metodológico. También hay que analizar en qué medida Quine corrige, eliminándolo, el dualismo al que llegó Carnap cuando este admite dos ámbitos autónomos: el de la ciencia (no ya como vía metodológica sino como ámbito objetivo de creación de proposiciones verdaderas sobre mundo objetivo) y el de la epistemología (como ámbito subordinado de aclaración de conceptos y de construcción racional de un sistema consistente de proposiciones sobre el mundo).

3.2. Naturalismo y el ideal de la epistemología

The idea of a self-sufficient sensory language as a foundation for science loses its luster when we reflect that systematization of our sensory intake is the very business that science itself is engaged in. [...] Unlike the old epistemologist, we seek no firmer basis for science than science itself[.] (Quine, 1998, págs. 15-16)

En esta sección seguiremos la pista a la propuesta de Quine para naturalizar la epistemología. Como vimos, y según el hilo conductor que he ido estableciendo, este gesto de naturalización, extrema como veremos, no constituye en sí una ruptura radical. Lo que ha

ocurrido es que Quine va a llevar la desvirtuación kantiana-carnapiana de la epistemología a sus últimas consecuencias proponiendo la síntesis de las dos vías—la epistemológica y la ontológica—mediante la tesis del remplazo de la epistemología por la psicología. *Esta desvirtuación no es otra cosa que una naturalización en la medida en que se toman los resultados de las ciencias empíricas como buenos, aunque no como eternamente válidos, a la hora de hacer epistemología.*

Este paso a la síntesis epistemología/ontología requiere de aclaración ya que puede parecer aquí que las distinciones entre las dos vías ya se prestaban a confusión. Haré dos distinciones o estableceré dos relaciones “epistemología-ontología”: una *externa* y otra *interna*. Llamaré relación “epistemología-ontología *externa*” a la que distingue entre la labor del filósofo de la ciencia como epistemólogo y la del científico como ontólogo. Y relación “epistemología-ontología *interna*” a aquella que, desde dentro del debate epistemológico de la filosofía de la ciencia, distingue entre enfoques fenomenalistas-subjetivistas y enfoques fisicalistas-objetivistas, reproduciendo así la distinción epistemología/ontología al *interior* de la vía epistemológica. Sin embargo, es precisamente esta confusión—la de la distinción epistemología/ontología de manera *externa* (filosofía vs. ciencia) con la que se propone de manera *interna* (como dos tipos de acercamientos epistemológicos: el fenomenista vs. el fisicalista)—la que generó en Quine el golpe de iluminación que da pie al surgimiento de su propuesta de epistemología naturalizada. Quine se da cuenta de que esta división epistemología/ontología *externa* (v.g. filosofía vs. ciencia) era artificial. Esta tarea epistemológica de organizar los datos de los sentidos en unidades coherentes es precisamente lo que hace ya, y siempre ha hecho, la ciencia. Carnap y el Círculo de Viena tomaban la ciencia como la totalidad de las proposiciones verdaderas sobre el mundo—entendida esta totalidad en el sentido limitado que vemos, por ejemplo, en el *Tractatus* de Wittgenstein¹⁴⁶—, de tal modo

¹⁴⁶ Ver por ejemplo la proposición 6.53 (Wittgenstein, 2002).

que, en su reconstrucción racional, lo que hacían no era *de facto* aclarar la vía ontológica en el sentido de la práctica científica, sino en el sentido de la lógica de la ciencia. Es decir, que Carnap, dentro del proyecto de la Unidad de la Ciencia, intentaba reconstruir no la ontología científica sino la epistemología científica:

El asunto de la unidad de la ciencia se entiende aquí como un problema de la lógica de la ciencia, no de la ontología. No preguntamos: "¿Es el mundo uno?" "¿Son todos los eventos, fundamentalmente, de un solo tipo?" "¿Son los llamados procesos mentales realmente procesos físicos o no?" Parece dudoso que podamos encontrar algún contenido teórico en tales preguntas filosóficas como las discutidas por el monismo, dualismo y el pluralismo. (Carnap, 1962, p. 49)

Hacer ontología es y era, para Carnap, hacer epistemología, y viceversa. Esto es lo que Quine ve con sorprendente claridad, lo cual va a tener dos consecuencias para la epistemología subsiguiente, aunque tales consecuencias solo llegarán a verse con todas sus implicaciones tras el trabajo de Kuhn. Primero, se abre una dimensión práctica a la epistemología que antes no tenía y, segundo, que la epistemología se colapsa (o al menos se vuelve continua) con la psicología.

De modo que a continuación tenemos que tener siempre en mente esta doble significación o sentido del dualismo metodológico. 1) La distinción discursivamente *externa* entre epistemología y ontología, es decir, la distinción entre la labor del epistemólogo en tanto que filósofo (vía cartesiana) vs. la labor del ontólogo en tanto que científico (vía galileana), y 2) la distinción entre la epistemología-subjetivista (la vía fenomenalista de Carnap en el *Aufbau*, pero también de Descartes y de Husserl) y la epistemología-objetivista (la vía fisicalista del Círculo de Viena que Carnap llegó a aceptar a instancias de Neurath y siguiendo también al Wittgenstein del *Tractatus*) que es *interna* al propio discurso epistemológico moderno, es decir, *interna* al debate filosófico con independencia del científico. Es importantísimo tener esto claro si es que hemos de comprender la radicalidad de Quine y de Kuhn respecto de la epistemología.

El naturalismo en epistemología (al menos el de Quine) surge, entonces, como respuesta a la bancarrota del proyecto fundacionalista, entre otras cosas por la sospecha de que este proyecto implica siempre y reproduce desde su interior alguna suerte de dualismo mente-cuerpo que contradice la meta del monismo metodológico, cuando no un idealismo puro y duro. En palabras de Quine:

It was perhaps appreciation of this point that led Otto Neurath, Carnap's colleague in Vienna, to persuade Carnap to give up his methodological phenomenalism in favor of physicalism. Though Carnap had represented the phenomenalist orientation of his "rational reconstruction" as a pragmatic choice with no metaphysical significance, Neurath probably saw it (and I do) as embracing a Cartesian dualism of mind and body, if not indeed a mentalistic monism. Physicalism, on the other hand, is materialism, bluntly monistic except for the abstract objects of mathematics. (Quine, 1998, pág. 15)

Quine ve entonces como inescapable la conclusión de naturalizar la epistemología. Si la meta de la vía epistemológica era la recuperación y sistematización del contenido de nuestra experiencia de tal modo que pudiésemos recuperar nuestra confianza en nuestro conocimiento sobre el mundo, entonces parecería absurdo reduplicar esfuerzos admitiendo dos discursos con la misma meta pero destinados a no tocarse nunca. La solución a esta duplicidad *externa* (distinción filosofía/ciencia) y también a la *interna* (distinción fenomenalismo/fisicalismo) del discurso epistemológico era simple: dejemos de intentar hacer de nuevo y con otras reglas lo que la ciencia hace ya y hace bien. Si la filosofía depende y necesita de la ontología científica para su sentido (desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia del Círculo de Viena) y la ciencia ya, en la psicología, tiene que desarrollar un discurso sobre el conocimiento humano, ¿para qué entonces duplicar la tarea con una disciplina epistemológica aparte? Trabajemos en un solo discurso con un solo método para cumplir con el sueño de recuperar la unidad del mundo. Para lograrlo Quine tendría que integrar la vía epistemológica con la vía ontológica. Tendría que reducir la epistemología a la psicología en la medida en que, al ser la psicología una disciplina científica, esta pertenecería al discurso ontológico científico y, por lo tanto, utilizaría el mismo método. La epistemología quedaría reducida a la ontología científica, ya

que, cuando escoge el fisicalismo sobre el fenomenalismo, Quine disuelve la distinción epistemología-ontología *interna* y escoge a la psicología como la ciencia a la que hay que reducir la epistemología. De este modo habría logrado de hecho colapsar la distinción epistemología-ontología *externa*. En esto consistiría la naturalización de la epistemología. Veámoslo.

3.2.1. Quine y la naturalización de la epistemología

Quine, desde 1953 y en la década siguiente, fue el primero en plantear la naturalización de la epistemología como solución a la bancarrota del programa epistemológico fundacionalista.¹⁴⁷ Tomemos como punto de partida de la discusión sobre la naturalización de la epistemología la propuesta explícita que hiciera Quine en “Epistemology Naturalized” de [1968] 1969 (2002, págs. 93-119; 1997). Debe quedar claro, sin embargo, que tomamos este punto de partida no porque haya sido el único ni el primero en plantear una epistemología naturalista (la propuesta de Popper de un epistemología evolucionista, por ejemplo, es de 1961 (2001)) sino porque ha sido el que más reconocimiento ha recibido por su radicalidad y motivación. En particular, es la propuesta que disparó el éxodo en la atención de los filósofos analíticos hacia la filosofía de la mente, la filosofía de la psicología y las ciencias cognitivas.¹⁴⁸

Lo que llama la atención de esta propuesta es tanto la reducción de la disciplina epistemológica a la psicología,¹⁴⁹ como el que la propuesta sea producto, en el argumento de Quine, de la bancarrota del proyecto fundacionalista tradicional en epistemología. En este sentido, debe quedar claro que, desde la genealogía que he intentado mostrar aquí, la

¹⁴⁷ “The Two Dogmas of Empiricism” (2001b, págs. 20-46), “Epistemology Naturalized” (2002, págs. 93-119; 1997), “On What There Is” (2001b, págs. 1-19), “Ontological relativity” (2002, págs. 43-91).

¹⁴⁸ Ver: (Kornblith, 1997) y (Martínez & Olivé, 1997).

¹⁴⁹ “Epistemology in its new setting, conversely, is contained in natural science, as a chapter of psychology.” (Quine, 1997, pág. 25), la llamada “tesis del reemplazo”. (Martínez & Olivé, 1997, pág. 14)

naturalización en Quine no es producto de la especulación o de una vertiente epistemológica entre otras, sino la *única* solución a los problemas planteados por la tradición epistemológica a la que él pertenecía (la de Carnap) una vez que nos damos cuenta de que la metodología fundacionalista no es posible, y siempre y cuando nos mantengamos comprometidos con el monismo metodológico característico de la filosofía moderna. Esta convicción de que el naturalismo en epistemología se impone como el resultado “lógico” de la práctica de la epistemología moderna es, como se ha visto y seguiremos viendo en el capítulo siguiente, un *leit motiv* de mi investigación.

Coincido con Quine en su diagnóstico, aunque difiero en el significado mismo y las implicaciones de la naturalización de la epistemología, como veremos. Coincido en que la naturalización es la única salida viable a la clarificación de los vínculos entre nuestra experiencia sensible y nuestras teorías científicas. Recurrir al uso de los conocimientos positivos de las ciencias empíricas para justificar nuestras teorías sobre el origen del conocimiento en general no es un uso ilegítimo sino el producto de la bancarrota del modelo fundacionalista en epistemología. Es por este motivo que veremos con más detalle la propuesta quineana como contexto general de esta problemática en la tradición analítica. Como vimos en la introducción, la sombra del pensamiento quineano se proyecta sobre gran parte de los proyectos de investigación tanto en filosofía de la mente como en ciencias cognitivas,¹⁵⁰ y es una de las causas de que la fenomenología no haya tenido mayor impacto en estas discusiones.

¹⁵⁰ Por ejemplo, es a partir de la propuesta quineana que el neurocientífico Gerald M. Edelman (premio Nobel por fisiología en medicina), en su libro *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*, se apoya para establecer su propia línea de investigación que denomina “brain-based epistemology” (p. 2). Aun cuando Edelman se distancia de Quine, lo que llama la atención es que Quine resulte una parada obligatoria, un requisito del proyecto, mientras que la fenomenología es escasamente mencionada—en el libro de Edelman, por ejemplo, solo se menciona una vez. Ver la introducción de (Edelman, 2006).

3.2.2. Fundacionalismo y naturalización

Analicemos esta relación entre fundacionalismo y naturalismo en epistemología. El proyecto epistemológico tradicional o fundacionalista, que Quine en su artículo “Epistemology Naturalized” identifica con el esfuerzo del positivismo lógico y, en particular, con la obra de Carnap *Der logische Aufbau der Welt*, buscaba, como vimos, fundamentar, derivar y/o justificar la totalidad de nuestros reclamos de validez y juicios acerca del mundo y del conocimiento en general a partir de un vocabulario observacional que se consideraba irreducible y autoevidente, aunque con la ayuda de un puñado de leyes lógicas y de la teoría de conjuntos¹⁵¹. Los problemas fueron varios y los resumimos de la siguiente manera: 1) El programa de Frege/Russell/Whitehead de reducir la aritmética a la lógica fracasó rotundamente, al menos para sistemas axiomáticos consistentes, como quedó establecido después del trabajo de Gödel¹⁵², al igual que fracasó su contrapunto, el programa de Carnap, en su intento de crear una estructura lógica que permita traducir cualquier proposición de la ciencia a sus contenidos observacionales o, al menos, a enunciados observacionales (o proposiciones protocolares). A esto Quine lo llama el aspecto conceptual del proyecto fundacionalista¹⁵³. 2) Que el ideal cartesiano de validar todos los enunciados verdaderos de las ciencias sobre la base de los contenidos indubitables de mis estados mentales falla por argumentos similares a los expuestos

¹⁵¹ (Quine, 1997, pág. 18ss)

¹⁵² Después de la obra de Gödel, a quien alude Quine en su ensayo, es posible tener un sistema completo (que contenga todos los teoremas posibles derivables de ese sistema) pero no consistente o uno consistente pero no completo. Lo que queda vedado después de los teoremas de incompletud de Gödel es un sistema axiomático que sea a la vez consistente y completo (Peat, 2002, págs. 217-221) y esto, a su vez, destruye toda posibilidad de fundamentar la epistemología en la certeza matemática. Dice Quine: “Moreover, we know from Gödel’s work that no consistent axiom system can cover mathematics even when we renounce self-evidence. Reduction in the foundation of mathematics remains mathematically and philosophically fascinating, but it does not do what the epistemologist would like of it: it does not reveal the ground of mathematical knowledge, it does not show how mathematical certainty is possible.” (Quine, 1997, pág. 16)

¹⁵³ Quine demuestra la insostenibilidad del proyecto carnapiano en “Two Dogmas of Empiricism” donde su estrategia es doble, como anuncia su título. Primero vincula la sostenibilidad del proyecto reduccionista de Carnap a la distinción analítico/sintético, para luego demostrar que tal distinción es en sí insostenible. Y, segundo, problematiza la distinción teórico/observacional sobre la cual descansa el sentido mismo del proyecto reduccionista epistemológico del *Aufbau*.

por Hume contra la inducción. Sin embargo, como comenta Jaegwon Kim en un ensayo sobre la naturalización de la epistemología en Quine (Kim, 1997), nada de esto habría tenido el más mínimo impacto en la comunidad epistemológica en el momento de la publicación del ensayo ya que, desde hacía tiempo—desde A. J. Ayer en la década de los cuarenta—nadie defendía este tipo de “certeza cartesiana” estricta. De modo que ¿cuál es la sorpresa? ¿Qué es lo particular de la crítica de Quine? No es la crítica de Quine lo que causó revuelo y forjó el nuevo paradigma de investigación epistemológica, sino su propuesta de reemplazar la antigua epistemología por la psicología. Quine dice lo siguiente:

But why all this creative reconstruction, all this make-believe? The stimulation of his sensory receptors is all the evidence anybody has had to go on, ultimately, in arriving at his picture of the world. Why not just see how this construction really proceeds? Why not settle for psychology? (1997, pág. 20)

Y continúa:

If all we hope for is a reconstruction that links science to experience in explicit ways short of translation, then it would seem more sensible to settle for psychology. Better to discover how science is in fact developed and learned than to fabricate a fictitious structure to a similar effect. (Quine, 1997, pág. 21)

Mientras que Quine mantiene un compromiso con el empirismo del positivismo lógico,¹⁵⁴ su naturalismo le lleva a plantear la reducción o remplazo de la epistemología por la psicología. Las consecuencias metodológicas de este remplazo son varias. La primera es que altera radicalmente la función de la epistemología como disciplina normativa, tal y como la concebía el positivismo lógico. La meta normativa de la epistemología para el positivismo lógico era determinar algoritmos de decidibilidad entre conocimiento (científico) y mera opinión o metafísica. Quine convierte ahora la epistemología en una disciplina nomológico-descriptiva cuya función sería meramente explicar o establecer teorías que den cuenta de cómo de hecho se relacionan nuestras teorías con nuestra experiencia sensible (1997, pág. 21). El

¹⁵⁴ Compromiso del cual hablaremos más adelante.

cambio es radical en cuanto *no* pretende que nos conformemos con reclamos más “blandos” (v.g. no-fundacionalistas) de justificación y validación para nuestros reclamos de verdad (como hace Kuhn, por ejemplo), o que simplemente abandonemos nuestro cartesianismo, sino que nos pide que abandonemos completamente el proyecto epistemológico de la justificación. Nos dice Kim lo siguiente a este respecto:

Quine’s proposal is more radical than that. He is asking us to set aside the entire framework of justification-centered epistemology. That is what is new in Quine’s proposals. Quine is asking us to put in its place a purely descriptive, causal-nomological science of human cognition.” (Kim, pág. 40)

Lo que Quine está pidiendo es que abandonemos el proyecto en su conjunto y lo reemplacemos por una ciencia del conocimiento humano. Es en esta medida que su naturalismo escapa al naturalismo trivial¹⁵⁵ que siempre fue parcela del proyecto epistemológico tradicional (al menos en la epistemología de la tradición analítica). En la medida en que la meta de la epistemología era la reducción de todo reclamo de verdad a un lenguaje observacional y a un andamiaje lógico-matemático, la epistemología siempre ha sido naturalista, ya que, de tener éxito en la reconstrucción racional del edificio del saber, todo reclamo de verdad coincidiría, en última instancia, con nuestro conocimiento científico ¹⁵⁶ después del proceso de reconstrucción racional¹⁵⁷. Pero la propuesta de Quine no es naturalista en este sentido trivial sino en un sentido radical: implica una metodología naturalista en la medida en que el discurso

¹⁵⁵ Con naturalismo trivial me refiero a la aceptación tácita o explícita de que, por una parte, los seres humanos, incluyendo a los epistemólogos, somos parte del mundo natural, estamos hechos de partículas subatómicas, y que, además, somos seres biológicos, psicológicos y sociales y, por otra, que las leyes que describen y explican las interacciones en cualquiera de estos últimos ámbitos están supeditadas a las leyes de la física. No conozco de ningún filósofo serio, de la tradición que sea, que no avale este tipo de naturalismo.

¹⁵⁶ “El método correcto en filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural...” (Wittgenstein, 2002) [6.53]

¹⁵⁷ (Descartes, 1987, pág. 43; AT 17)

epistemológico no pertenecería a un metalenguaje sino que sería continuo con el de las ciencias naturales.¹⁵⁸ (No sería necesaria la escalera de Wittgenstein¹⁵⁹).

3.2.3. Naturalización, circularidad metodológica y filosofía primera

Esta radicalidad del sentido no trivial de la naturalización de la epistemología en la propuesta de Quine nos lleva directamente a su elemento más sobresaliente para la investigación que aquí nos convoca: la tesis de Quine implica subvertir la metodología fundacionalista unidireccional (la reconstrucción racional del edificio del saber desde fundamentos autoevidentes hasta la más álgida teoría científica) por una metodología circular mediante el recurso a los conocimientos de las ciencias empíricas.

Such a surrender of the epistemological burden to psychology is a move that was disallowed in earlier times as circular reasoning. If the epistemologist's goal is validation of the grounds of empirical science, he defeats his purpose by using psychology or any other empirical science in the validation. However, such scruples against circularity have little point once we have stopped dreaming of deducing science from observation. If we are out simply to understand the link between observation and science, we are well advised to use any available information, including that provided by the very science whose link with observation we are seeking to understand. (Quine, 1997, pág. 20)

No basta con decir que ya no intentaremos justificar nuestros reclamos de verdad, sino que nos damos cuenta de que, al hacer esto, perdemos toda razón para no hacer uso de los conocimientos que ya tenemos: los de las ciencias empíricas. Este paso es esencial en lo que respecta al desarrollo posterior de la filosofía de la psicología, de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas, ya que este paso metodológico es el que va a establecer los parámetros de aceptabilidad de las propuestas planteadas para resolver la tarea de explicar cómo conocemos *de hecho*. Tener acceso ilimitado a las ciencias que se quieren explicar y utilizar

¹⁵⁸ “La filosofía naturalista forma un continuo con la ciencia natural[.]” (Quine, 2001a, pág. 135)

¹⁵⁹ “Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas—a hombros de ellas—ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella.) Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente. (Wittgenstein, 2002)[6.54]

su metodología permite compartimentalizar la tarea del epistemólogo en problemas específicos sin la necesidad de plantear una estructura sistemática. Permite, por tanto, someterse a la dinámica de la investigación científica proponiendo uno u otro programa de investigación.

Unlike the old epistemology, we seek no firmer basis for science than science itself; so we are free to use the very fruits of science in investigating its roots. It is a matter, as always in science, of tackling one problem with the help of our answers to others. (Quine, 1998, pág. 16)

Nótese, sin embargo, que dos cosas se infiltran aquí sin considerarse a fondo: 1) que todo acercamiento que en adelante hagamos a los problemas del conocimiento humano se harán desde dentro de las ciencias y, por lo tanto, utilizando como su forma de explicitación la metodología hipotético-deductiva (v.g., el método científico) de las ciencias empíricas (en este caso la psicología¹⁶⁰) y 2) no se especifica ni justifica cómo se ha determinado que es la ciencia la que, después del abandono del fundacionalismo, tiene prioridad como lenguaje explicativo, en vez de, por poner un ejemplo, la totalidad de la cultura (Rorty, 1980, pág. 201)¹⁶¹ o nuestro acercamiento cotidiano con los objetos de nuestra experiencia.¹⁶² Esto se debe a dos presupuestos de Quine. Por un lado, piensa que la única función de la epistemología era la validación o fundamentación de nuestras teorías científicas, reduciendo así todo problema del conocimiento a un problema del conocimiento científico. Como secuela de esto, queda claro,

¹⁶⁰ Entiéndase por psicología todas las disciplinas científicas encargadas de estudiar el sistema cognitivo animal y humano: la biología, la psicología, la neurología, la neuropsicología, la inteligencia artificial, las ciencias cognitivas, la etología, etc.

¹⁶¹ “Why do the *Naturwissenschaften* limn reality while the *Geistwissenschaften* merely enable us to cope with it? What is it that sets them apart, given that we no longer think of any sort of statement as having a privileged epistemological status, but of all statements as working together for the good of the race in that process of gradual holistic adjustment made famous by ‘The Two Dogmas of Empiricism’? Why should not the unit of empirical inquiry be the whole of culture (including the *Natur-* and the *Geistwissenschaften*) rather than just the whole of physical science?” (Rorty, 1980, pág. 201)

¹⁶² Como debe resultar evidente, atacar o cuestionar esta selección es clave para todo proyecto fenomenológico. Si ha de seguir siendo la fenomenología, aun cuando naturalizada, nuestra propuesta, entonces tiene que hacer uso del concepto de mundo-de-la-vida sobre el cual se “fundamenta” nuestro conocimiento científico. Aun así, como nuestro proyecto pretende ser post (por no decir “anti”) fundacionalista hay que ser cauteloso en no dejar entrar todo el proyecto epistemológico moderno por esta rendija.

para Quine, que es el lenguaje explicativo y la metodología científica la que tendrá prioridad después del colapso del fundacionalismo, ya que, como lo exige su naturalismo, la experiencia solo puede enmarcarse desde dentro de las ciencias mismas, ya que hay una línea continua entre la experiencia y la ciencia en la medida en que la ciencia surge como un proceso de generalización y sistematización de los procesos cotidianos de proyectar expectativas, de llevar a cabo acciones y de corregir nuestras expectativas en caso de que la experiencia no coincidiese con las expectativas creadas.

La predicción es expectativa verbalizada. La expectativa condicional, cuando es correcta, posee valor de supervivencia. De acuerdo con ello, la selección natural ha favorecido los patrones innatos de similitud perceptiva que han armonizado con las tendencias de nuestro entorno. La ciencia natural, finalmente, es expectativa condicional hipertrofiada. (Quine, 2001a, pág. 134)

Si, como parece ser el caso, identificamos la ciencia con la acumulación y refinamiento de las teorías sobre el mundo que la especie humana ha ido creando a través de su desarrollo evolutivo,¹⁶³ entonces no parece haber ningún error de razonamiento o petición de principio. El problema es que Quine mismo no parece darse cuenta de que, al aceptar esta tesis, “inadvertidamente” adopta una postura objetivista (y en tercera persona) con relación a la experiencia humana, dejando fuera otras posturas fenomenistas y metodologías de la primera persona. Esto lo hace a pesar de su propia doctrina de la tolerancia pragmatista con respecto a la selección de esquemas conceptuales por la cual aboga en “On what there is”.¹⁶⁴

En tal tesitura no sería sorprendente que surgiera la sospecha de que, de modo poco congruente, una ontología particular es tomada como universal en el seno, precisamente, de un relativismo ontológico. (Sáez Rueda, 2002, pág. 155)

¹⁶³ “[Naturalism]...is rational reconstruction of the individual’s and/or the race’s actual acquisition of a responsible theory of the external world.” (Quine, 1998, pág. 16)

¹⁶⁴ “But the question of what ontology actually to adopt [physicalistic or phenomenalist] still stands open, and the obvious counsel is tolerance and an experimental spirit.” (Quine, 2001b, pág. 19)

Podría argumentarse, en defensa de Quine, que lo que él hace es sencillamente comprometerse ontológicamente con las ciencias empíricas,¹⁶⁵ pero que este compromiso es puramente pragmático o idiosincrático.¹⁶⁶ Trataré de demostrar que este no es el caso.

Quine plantea la tesis del remplazo de la epistemología por la psicología, pero para llegar a esta conclusión, a esta selección de metodología y de lenguaje (el científico en este caso) tuvo que haber utilizado parámetros y criterios no naturalistas de valoración y justificación, es decir, criterios normativos de selección de su esquema conceptual que pertenecerían a la epistemología tradicional, de modo que parece quedar alguna función para esta y, por lo tanto, su reemplazo completo no sería posible. Por ejemplo, Quine escoge el fisicalismo porque le permite hablar *desde* la epistemología con un vocabulario compatible con la perspectiva objetivista y en tercera persona de la ciencia. Ahora bien, la pregunta es: ¿cómo o por qué prefiere el vocabulario científico? La respuesta bien podría ser: “por mor de los frutos que ha demostrado históricamente bridar”. Es decir, por la *predictibilidad y contrastabilidad empírica* que permite su método. Pero estas cualidades de la ciencia no son ellas mismas científicas, como nos dirá luego Kuhn. Estas características representan *valores* epistémicos, valores por los que ya Quine se ha decidido previamente. Estos criterios epistémicos son los que justifican su selección de vocabulario, y llevar a cabo esta justificación previa es precisamente la tarea epistemológica, no la tarea científica. Ergo, no toda la epistemología normativa puede ser reducida a la psicología. Kim parece coincidir con este diagnóstico, como

¹⁶⁵ Este compromiso no es tan sólo con las ciencias empíricas sino que Quine parece mantener compromisos con el empirismo lógico que no tienen cabida a la luz de sus propias críticas y que son, como veremos luego, la base de las críticas de Davidson a Quine—lo que Davidson llama el tercer dogma del empirismo. En palabras de Sáez Rueda: “[L]a filosofía quineana sigue considerando como canónica la contrastación empírica en epistemología. Ésta sigue siendo, a pesar de las críticas al empirismo, criterio paradigmático del ‘sentido’ de las proposiciones lingüísticas. El verificacionismo persiste en la epistemología holista, por cuanto esta epistemología vincula ‘verdadero’ con ‘verificable’”. (Sáez Rueda, 2002, pág. 152)

¹⁶⁶ Podría encontrarse alguna base para esto en Creath (2004) sobre la influencia del principio de tolerancia léxica de Carnap en Quine.

veremos más adelante, y esta es una de las críticas fundamentales a los intentos de naturalización, ya sea de la epistemología o de la fenomenología.¹⁶⁷

Otra justificación de Quine para asumir 1) y 2) puede ser que si la función y meta de la epistemología tradicional era precisamente sentar una base sólida para la justificación de nuestro conocimiento científico, entonces la propuesta naturalista de Quine al presuponer 1) y 2) solo afirma el vínculo con esta tradición y meta, y su pertenencia a la línea Descartes-Kant-Carnap. Hay razones, por tanto, para pensar que Quine no se distancia tanto de sus maestros.¹⁶⁸ La naturalización para este, aunque sea debatible, no implica el fin de la tarea heredada, sino solo su reinterpretación a la luz del desbanque de la auto-comprensión de la misma como fundacionalismo. Dice Quine:

La naturalización de la epistemología, como la he estado esquematizando, es al mismo tiempo una limitación y una liberación. La vieja búsqueda de la fundamentación para la ciencia natural, que fuera más firme que la misma ciencia, resulta desechada: en eso consiste la limitación. La liberación es el acceso sin obstáculos a los recursos de la ciencia natural sin miedo a la circularidad. El epistemólogo de tendencia naturalista se aviene a lo que puede aprender acerca de la estrategia, lógica y mecánica por las cuales nuestra elaborada teoría del mundo físico resulta de hecho proyectada (o podría o debería serlo) a partir sólo de esa amorfa entrada neuronal. (Quine, 2001a, pág. 135)

Esta circularidad, además, se hace posible por la doble función de la naturalización: 1) liberar a la epistemología de la camisa de fuerza metodológica del fundacionalismo y 2) liberar a la epistemología de su tradicional tarea como crítica global del conocimiento y como *filosofía primera* mediante la circularidad no viciosa que le permite usar los resultados de las ciencias naturales en su tarea de explicar el conocimiento humano. Es decir, que aun cuando la motivación de la propuesta de naturalización de la epistemología y de la circularidad metodológica es el fracaso del proyecto epistemológico del positivismo lógico, lo que lo

¹⁶⁷ Véase (Husserl, 1997b, págs. 30-31; Hua 2/21ss).

¹⁶⁸ Hay sobradas razones para pensar que Quine siempre se pensó a sí mismo como epistemólogo y filósofo y nunca como psicólogo. Véase (Quine, 2001a): "...pues mi interés es epistemológico, por más que naturalizador." (pág. 79); véase también (pág. 114).

posibilita directamente, lo que le da sentido en última instancia y justifica tal remplazo, es la naturalización misma. O dicho de otro modo, una vez Quine se convence de que lo único que hace falta es explicar cómo *de hecho* conocemos—es decir, una vez reduce la epistemología a la psicología—se sigue el fracaso del proyecto fundacionalista, pues se vuelve innecesario. (Recordemos su: “Pero ¿por qué toda esta reconstrucción creadora, por qué todas estas pretensiones? [...] ¿Por qué no apelar a la psicología? (2002, pág. 101)). De un solo golpe y de forma aporética *reduce la esfera de la subjetividad trascendental kantiana y los problemas allí planteados sobre las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible a la unidad psicofísica*. Reduce, por tanto, la experiencia y la percepción a meras “entradas neuronales” y, demás está decir, somete al sujeto cognoscente a las “leyes” de la biología, en particular, lo concibe como un organismo producto de la selección natural.

Con Dewey admito que conocimiento, mente y significado son parte del mismo mundo con el que ellos tienen que ver, y que han de ser estudiados con el mismo espíritu crítico que anima la ciencia natural. No hay lugar para una filosofía primera. (Quine, 2002, pág. 43)

Y en otro lugar:

[E]l naturalismo es el “reconocimiento de que la realidad se identifica y describe desde dentro de la ciencia misma y **no en alguna filosofía previa**”. (Quine, 2001a, pág. 128) [mis negrillas]

La epistemología naturalizada de Quine hace una crítica abierta a todo intento de filosofía primera, no solo entendida esta en su paradigma fundacional, sino como cualquier intento de *comienzo radical*. Las razones para esto se encuentran en la estrecha relación que guarda la filosofía primera con la búsqueda de certeza:

The reason, then, why Quine supposes that the danger of circularity is removed when we abandon the search for certainty is that that search only made sense within the attempt at first philosophy, of which it was traditionally a central part. (Dancy, pág. 235)

Por esta razón parto de Quine como preparación para mi investigación de la vía analítica-kuhniana a la naturalización de la fenomenología, ya que este es el obstáculo que debe poder sobrepasar todo intento de naturalización del aspecto fenoménico del conocimiento

humano. Todo intento de naturalización debe ser capaz de dar cuenta del ser humano como un animal más sin recurrir a una filosofía primera que privilegie un ámbito pre-científico como lugar de fundamentación de una teoría del conocimiento. Este es el reto que la filosofía moderna post-cartesiana debe enfrentar en una época post-darwiniana. Pero, entonces, ¿cómo compenetrar la tradición trascendental con el darwinismo? Puesto en términos intrafilosóficos: ¿cómo hacer una filosofía naturalista trascendental? ¿Cómo conceptualizamos un cerebro que se crea una imagen de sí mismo? ¹⁶⁹ O la pregunta inversa y fenomenológicamente más pertinente: ¿cómo conceptualizamos un sujeto trascendental que se representa a sí mismo como sujeto psicofísico (patrones neuronales que suceden un cerebro)?

3.2.4. El colapso de la distinción epistemología-ontología y sus problemas

Es en el encuentro de las ciencias cognitivas con el fenómeno de la conciencia donde se comienza a ver la necesidad de plantear la pregunta: “¿Cómo conceptualizamos un cerebro que se crea una imagen de sí mismo?”. El biólogo tradicional solo anuncia el cerebro como frontera u origen, pero no explora esta idea trascendental, y la retroalimentación que implica, de un cerebro que crea una imagen del mundo de la cual él forma parte también, donde el cerebro es sujeto y objeto del conocimiento. Por ejemplo, veamos esta cita de Richard Dawkins:

Darwinism [...] provides the only satisfying explanation for why we all exist, why we are the way we are. It is the bedrock on which rest all the disciplines known as humanities. I do not mean that history, literary criticism, and the law should be recast in a specifically Darwinian mould. Far from it, very far. But *all human works are the products of brains*, brains are evolved data processing devices, and we shall misunderstand their works if we forget this fundamental fact. (1996, pág. x) [mis itálicas]

¹⁶⁹ Ya al plantear el problema en estos términos (el de un “cerebro que se hace una ‘imagen’ de sí mismo”) caemos presas de la postura reduccionista de la conciencia como nos dice Alva Nöe en su libro *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness* (2009). Ya que al hablar de cerebros teniendo imágenes de algo hemos trastocado dos ámbitos que tradicionalmente se ven separados metodológicamente: los enfoques en primera y en tercera persona.

Y no solo el biólogo (Dawkins), sino el filósofo de la mente (Daniel Dennett) y el científico cognitivo (V.S. Ramashandran) también:

Human brains are just the most complicated thing that's yet evolved, and we're trying to understand them using our brains. (Dennett, 2006, pág. 79)

[W]e're now finally confronted with in some ways the biggest problem of all, namely, understanding the very organ that made all those other discoveries possible, turning on itself and asking, "Who am I"? (Ramashandran, 2006, pág. 186)

Es esta la retroalimentación verdaderamente interesante en el giro naturalista en epistemología, retroalimentación de la que no suelen ser conscientes los científicos cognitivos ni la mayoría de los filósofos de la mente, ni mucho menos los biólogos: una retroalimentación trascendental. (Retroalimentación que, como veremos en los capítulos 4 y 5, está presente en la epistemología trascendental naturalizada de Kuhn, pero absolutamente ausente en Quine).

Pero esta retroalimentación trasciende la retroalimentación metodológica a la que se refiere Quine cuando dice que, en epistemología, debemos hacer uso de los conocimientos de la psicología y de las demás ciencias empíricas. En esto consiste una de sus grandes limitaciones. La epistemología naturalizada de Quine peca, en contraposición con sus pretensiones, de una duplicación de la subjetividad debido a que requiere, para que la propuesta tenga sentido, de un sujeto naturalizado, aquel que está sometido a las irritaciones superficiales (v.g. estímulos sensoriales) y de un sujeto trascendental, aquel que hace psicología y epistemología (o psicología como epistemología). Quine no parece ser consciente de esta duplicación—la misma que vimos en la introducción en Dennett y en Chalmers—ya que a lo único a que se refiere con circularidad y retroalimentación es a aquello que prevenía al filósofo de hacer uso de las ciencias por miedo a la argumentación circular dentro de un esquema fundacionalista en epistemología. Lo que el trabajo de Quine sí logra es colapsar, aunque de

manera incompleta, la distinción epistemología-ontología en el sentido *externalista* del que hablé anteriormente. Veamos esto en más detalle.

La naturalización de la epistemología *à la Quine* requiere del colapso de la distinción entre epistemología y ontología en el sentido *externalista* en la medida en que el psicólogo, es decir, el científico que practica su ciencia en el mundo natural (y de la actitud natural), es quien de ahora en adelante ha de tener la labor de explicar cómo *de hecho* es que conocemos. Pero el problema es el siguiente: si la propuesta de Quine es la tesis del reemplazo de la epistemología por la psicología y el rechazo de las asignaciones tradicionales de la epistemología, es decir, el rechazo a la tarea de la justificación racional de nuestros reclamos de verdad fundamentados mediante el recurso a alguna noción y/o criterio de evidencia o a la coherencia entre creencias, entonces ¿qué puede quedar en una ciencia del conocimiento humano que sea digno del nombre de “epistemología”? (Kim, 1997) Esta pregunta, tomada a la ligera, podría parecer simplemente un reclamo nostálgico de la antigua tarea que tradicionalmente se le había asignado a la disciplina. Sin embargo, tan pronto como reflexionamos un poco sobre el hecho de que la selección y predilección por parte de Quine del discurso y metodología científica por encima de otras formas posibles de dar cuenta de los procesos de aprendizaje y conocimiento humano no es justificada por él, nos percatamos de que esta selección tiene como prerequisite un debate epistemológico no naturalizado. El prerequisite de justificar el porqué de su valoración y selección de los criterios epistémicos del discurso científico por encima de los de cualquier otro discurso requiere de una elaboración epistemológica en su sentido normativo tradicional. Dicho de otro modo, la justificación de tal selección tiene que presentarse como una argumentación epistemológico-normativa y no como una explicación nomológico-descriptiva, de modo que la selección de la ontología presupone una epistemología. ¿Qué significa esto en el contexto del colapso de la distinción

epistemológico-ontológica? ¿No hemos dado un paso atrás? O peor aún, ¿no hemos fingido artificialmente dar un paso adelante en la dirección de la naturalización?

Una posible explicación de este aparente retroceso es que, aun cuando la propuesta de Quine requiere del colapso *externalista* de la distinción entre epistemología filosófica y ontología científica, él mismo parece trabajarla desde el colapso *internalista*. Es decir, que aun cuando Quine dice haber reducido la epistemología filosófica a la ontología científica (a la psicología), en su práctica como epistemólogo lo que realmente hace es escoger entre dos vías *interiores* al discurso epistemológico: escoge entre la vía fenomenalista-subjetiva y la vía fisicalista-objetiva. Quine se decide por la vía fisicalista, siguiendo el principio de tolerancia de Carnap que convertía la selección del aparato formal o del lenguaje epistemológico en una decisión pragmática sin significación epistemológica.

Philosophers will still no doubt differ in recommending or proposing that we adopt different languages. This is a conflict of a sort, but it is not a difference in claims. For proposals are not claims. Given tolerance, language choice may be conventional. Or epistemically arbitrary, but some languages can still be better than others. Perhaps none is epistemically better (more likely to be true), but one can certainly be pragmatically better than another. Some may be simpler or easier to use or more useful in some circumstance (Creath, 2004, pág. 287).¹⁷⁰

Quine predica el colapso externalista de la distinción epistemología-ontología (implícita en la reducción de la epistemología a la psicología) mientras que practica solo el colapso internalista (en tanto que sigue haciendo epistemología tradicional, solo que ha tomado

¹⁷⁰ Pese a que el contexto del que saco esta cita del texto de Creath es una discusión sobre la influencia en Quine del principio de tolerancia de Carnap a la hora de seleccionar lenguajes lógico-formales en los cuales dar sentido a las verdades analíticas (o *a priori*) y que, por lo tanto, estoy sacando la cita de contexto, creo que no cometo un error argumentativo debido a la postura holista de Quine en “Two Dogmas of Empiricism” (Quine, 2001b, págs. 20-46). Quine admite que no hay razón para distinguir entre proposiciones analíticas y sintéticas. El criterio de distinción dependerá del lugar que ocupen las mismas en nuestra red de creencias (o lenguaje) de tal modo que llamaremos “analíticas” a aquellas proposiciones que no estemos dispuestos a cambiar, so pena de cambiar radicalmente todo nuestro aparato conceptual, y “sintéticas” a aquellas que, cuando entren en contacto y conflicto con la observación, estemos dispuestos a abandonar. La clave del holismo está, sin embargo, en que siempre podemos escoger entre cambiar aquellas proposiciones que entren en conflicto con la observación o cambiar nuestro concepto de qué entendemos por observación en cada caso. Sumado a esta postura, Quine también estima como un problema pragmático y no epistémico (aunque pueda tener consecuencias epistémicas) qué tipo de vocabulario, fenoménico o fisicalista, utilizamos para construir nuestra epistemología. De modo que creo que se justifica el uso que he hecho de la cita de Creath.

acríticamente la vía fisicalista como la única vía epistemológica). Es decir, que Quine nunca deja realmente de hacer epistemología en el sentido tradicional del término. Pero al no quedar clara esta decisión de privilegiar un lenguaje fisicalista como lo que era, es decir, como una decisión pragmática y epistemológica en el sentido tradicional, se comete el error de aplicar esta selección del vocabulario fisicalista al ámbito de la práctica científica de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente naturalista. Se comete el error de pensar que toda epistemología naturalizada debe ser fisicalista, objetivista y en tercera persona y se descarta de entrada, o se considera de entrada absurdo, plantear una epistemología naturalizada que sea fenomenalista, subjetivista y en primera persona. La consecuencia de esta confusión es que lo que es una decisión pragmática en el ámbito de la epistemología se traduce en un requisito metodológico en el ámbito de la práctica y la teorización científica. Las propuestas de naturalización de la epistemología inspiradas en Quine dentro de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente, al aferrarse injustificadamente a los presupuestos fisicalistas del empirismo lógico y del conductismo (al plantear los procesos de percepción en términos de estimulación y cadena causal *input-output*), descartan *a priori* toda posible incorporación de un esquema conceptual fenoménico y propiamente perceptual, descartando también el recurso a considerar la subjetividad y su concomitante ontología de la primera persona (Searle, 1997, págs. 113-114). Es precisamente el legado fisicalista de Quine, aplicado al ámbito de la práctica de las ciencias cognitivas, lo que ha llevado a posturas como la de Dennett y la del epifenomenalismo en general. Irónicamente la propuesta naturalista de Quine termina reproduciendo el objetivismo ingenuo que la propia filosofía de Quine sirvió para desmontar en la epistemología y en la filosofía de la ciencia. Más irónico aún es que se puedan usar esos mismos argumentos para desacreditar la propuesta reduccionista de Quine.

Los trabajos de Quine, sobre todo “Two Dogmas of Empiricism”, sirvieron para dismantelar la posición del positivismo lógico, en particular la disolución de las distinciones

analítico/sintético y teórico/observacional. Sin embargo, su compromiso con el fisicalismo lo llevó a mantener una ontología y un lenguaje extensionalista heredero de Carnap y, en última instancia, del *Tractatus* (Rorty, 1980, pág. 204), que dejó fuera todo intento de generar un lenguaje intensional (con “s”) que diera cuenta de la diversidad de sentidos que un mismo cúmulo de objetos, partículas subatómicas, o cualquier otro elemento atómico del lenguaje extensional pudiese tener. Como veremos en el análisis del trabajo de Kuhn, tanto la intensionalidad (con “s”) como la intencionalidad (con “c”) van a formar parte importante de la propuesta de naturalización de la fenomenología. Inadvertidamente Quine adopta la posición reduccionista con relación al cambio científico que no permite dar cuenta de las diferencias sutiles entre teorías (la diferencia entre la masa como cantidad invariable de la física newtoniana y la masa relativista einsteiniana, por ejemplo) que generan prácticas distintas y que, por lo tanto, son irreducibles a un vocabulario extensional.

Pero volviendo a la decisión misma de admitir el lenguaje científico-ontológico como el lenguaje único y privilegiado del quehacer epistemológico, Rorty dice lo siguiente:

The extensional-intensional distinction turns out to have no more and no less philosophical interest than the distinction between nations and people: it is capable of inciting reductionist emotions, but not capable of providing a special reason for embarking on reductionist projects. (Rorty, 1980, pág. 207)

Para usar el ejemplo de Rorty, lo que está en juego en esta decisión reduccionista por parte de Quine es nuestra capacidad para expresar relaciones mereológicas como la que hay entre el concepto “nación” y el concepto “persona”. El problema que Quine veía en permitirnos hablar de naciones o de cualquier otro contenido intensional era, claro está, establecer la referencialidad de dichos términos. El problema con este enfoque extensionalista es lo mucho que se pierde en capacidad expresiva. Después de todo, ¿qué es, en términos extensionales, una especie, una clase, una familia o un reino biológicos? ¿Qué queda de la biología sin todos estos conceptos? ¿Cuál es la traducción extensionalista de un baile de cortejo entre dos pavos

reales? Y más allá de estos problemas intracientíficos concernientes al reduccionismo, ¿qué sucede con los aspectos intensionales en psicología como la apreciación estética de un cuadro? ¿Qué es la belleza en un vocabulario extensional fisicalista? Igualmente, todo aspecto fenoménico, sean *qualias*, estados emocionales, contenidos intencionales (con “c”), etc., queda relegado a un segundo plano epifenoménico.

La estrategia de Rorty, así como la de Davidson,¹⁷¹ es usar los argumentos de Quine en su contra, en particular contra su insistencia en la distinción entre lenguajes científicos y no científicos. Dice Rorty:

The lessons of epistemological behaviorism is just that there is no “philosophical point” to be made about translation or intentionality, nor about any other “ontological” subject. Rather, it helps us see that explanatory power is where we find it, and that the philosophical attempt to distinguish between “scientific” and “unscientific” explanations is needless. (1980, pág. 209)

Recurrir a este pragmatismo metodológico, que Rorty rescata en *Philosophy and the Mirror of Nature*, característico también de algunos escritos de Quine, nos permite adoptar una flexibilidad (o pragmatismo) metodológico e intentar llegar a la formulación y necesidad de una fenomenología naturalizada desde los tres acercamientos metodológicos distintos ya anunciados en varias ocasiones: el de la fenomenología, el de la filosofía de la ciencia kuhniana de corte analítico, y el de la filosofía de la ciencia kuhniana de corte continental-husserliano. El punto es llegar a las mismas conclusiones por medios y métodos diferentes. Como dice Rorty: “podemos alcanzar las metas de Quine sin usar sus medios” (1980, pág. 204).

Si en última instancia el criterio de selección de lenguaje es pragmático, mientras nos hallemos en el campo epistemológico, es decir, mientras no colapsemos la epistemología con la ontología de manera externalista sino solo internalístamente, como hemos visto que lo hace

¹⁷¹ Davidson, Donald (On the Very Idea of a Conceptual Scheme, 1985).

Quine inadvertidamente, entonces debemos escoger aquel vocabulario u acercamiento que mejor sirva para “simplificar la teoría”:

Science is a continuation of common sense, and it continues the common-sense expedient of swelling ontology to simplify theory. (Quine, 2001b, pág. 45)

O en una vena más pragmática aún:

Epistemologically these (forces, and mathematical objects) are myths on the same footing with physical objects and the gods, neither better or worse except for differences in the degree to which they expedite our dealings with sense experience. (Quine, 2001b, pág. 45) [mis paréntesis]

Utilizaré, pues, esta vena pragmática de Quine para justificar mi decisión epistémica de establecer una epistemología subjetivista y una fenomenología naturalizada y diré que las ciencias cognitivas contemporáneas y la filosofía de la mente analítica, siguiendo a Quine, han adoptado un vocabulario que simplifica indebidamente la teoría a expensas de nuestra experiencia subjetiva. Y como dice Rorty: “la única forma de hacer daño *ontológico* es bloqueando el camino de la investigación insistiendo en una mala teoría en detrimento de una buena y nueva teoría.” (1980, pág. 209) O como dice John Searle:

The aim of science is to get a systematic account of how the world works. One part of the world consists of ontologically subjective phenomena. If we have a definition of science that forbids us from investigating that part of the world, it is the *definition* that has to be changed and not the world. (Searle, 1997, pág. 114) [mis itálicas]

De modo que si entendemos que el acercamiento de la epistemología naturalizada de Quine, por su compromiso con el vocabulario reduccionista, fisicalista y externalista, deja a un lado aquellos fenómenos ontológicamente subjetivos que son imprescindibles para llevar a cabo una epistemología y una ontología que dé cuenta de “todo lo que hay” —incluyendo estados subjetivos, ontologías desde la primera persona, estados intencionales, etc.—es a Quine a quien debemos abandonar y no al mundo de la subjetividad.

Finalmente, y antes de pasar a ver la epistemología de Kuhn como una mejor candidata a la naturalización de la epistemología, veamos la relación que hay entre el proyecto de

naturalización y el ideal mismo de la epistemología, es decir, la meta de recuperar el mundo perdido después de las críticas del escéptico.

3.2.5. La naturalización como la efectuación del ideal de la epistemología

El ideal de la epistemología no es solo efectuar una crítica del conocimiento, sino recuperar de las garras del escepticismo todo el mundo constituido por el conocimiento para que resista la crítica escéptica. El epistemólogo, por lo tanto, no se contenta con la primera fase de su tarea sino que debe llegar a la segunda, a saber, dar cuenta de la justificación del acervo cultural del que partió antes de la tarea crítica. De ser cierta esta caracterización, cabe preguntarse si la epistemología naturalizada cumple con este requisito. La respuesta preliminar es: no, si por epistemología naturalizada entendemos la tesis del reemplazo de Quine. Si la tarea “epistemológica” se reduce a dar cuenta, causalmente hablando, de cómo *de hecho* conocemos y, por lo tanto, dejamos fuera la tarea normativa de cómo *debemos* conocer, según algún criterio de racionalidad y justificación, entonces no se recupera el mundo del acervo cultural en el sentido arriba mencionado ya que, al no pasar por la primera fase de crítica escéptica global,¹⁷² nunca pone la totalidad de su conocimiento en cuestión y, por tanto, no tiene por tarea la justificación y recuperación del mundo del conocimiento, sino que solo debe establecer el vínculo entre estímulo sensorial y respuesta teórica y verificar aquellos reclamos de verdad que entren en conflicto con la experiencia. Pero aquí encontramos una clave: la razón del rechazo de la tarea de una crítica global del conocimiento parte de la negación a aceptar los retos epistemológicos en los términos en que lo hace el escéptico (Strawson, 2008)¹⁷³ Solo tiene sentido comenzar la tarea de la fundamentación del conocimiento sobre bases certeras si

¹⁷² Aquí hago la distinción de crítica global vs. crítica local ya que la ciencia, ciertamente, es crítica localmente, pero no globalmente. Como dice Willard Sellars: “[S]cience... is a self-correcting enterprise which can put *any* claim in jeopardy, though not *all* at once.” (Sellars, 1997, pág. 79)

¹⁷³ En particular, ver primer capítulo: “Scepticism, Naturalism and Transcendental Arguments”.

tiene sentido dudar de la totalidad de nuestro conocimiento actual. Estos son los términos en que Descartes se planteaba su proyecto: “deshacerme de ***todas** las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos* si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.” (1987, pág. 43; AT 17) [mis itálicas y mis negrillas] Solo si tiene sentido tal radicalidad, tiene sentido a su vez la crítica a una epistemología naturalizada que abandone la misma.

Pero es poco probable que se pueda dar sentido, sin caer en contradicción, a la noción misma de fundamentación radical, como vimos en el capítulo 2. ¿Qué puede querer decir “deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos” sin caer en lo que Karl Otto Apel llama la *contradicción performativa*? (2002, pág. 48). Si el epistemólogo se toma en serio su tarea, puesta en los términos del escéptico, entonces, al abandonar todos sus conocimientos actuales (la crítica global), debe abandonar también su tarea epistemológica que es producto y tiene su origen en el conocimiento que ha de ser puesto en cuestión¹⁷⁴.

Quien tratase de dudarlo todo, no alcanzará a dudar nada. El juego de la duda presupone la certeza. (Wittgenstein, 1972, p. 18; §115) [mi traducción]

Solo así se puede apreciar la verdadera radicalidad de la propuesta de Quine. Vista desde esta perspectiva, la propuesta de naturalización no solo evita esta contradicción, sino que le da un sentido de inevitabilidad, de necesidad lógica, a la circularidad metodológica. No es que el escepticismo no tenga cabida en un esquema naturalizado, es que el abandono de la búsqueda de certeza y de una crítica global del conocimiento impone limitaciones al escéptico. Dice Dancy:

¹⁷⁴ Este es el momento filosóficamente equivalente en la tradición analítica a la imposibilidad de llevar acabo radicalmente la reducción (es decir, hacer reducción del lenguaje y de la tradición filosófica a la que pertenece el gesto de la reducción misma) que vimos en el capítulo 2.

As far as sceptical arguments are concerned, we have already seen that Quine is willing to admit the general epistemological question “if our science were true, how could we know it?” Within this question, the skeptic is allowed to find a role. He will have to find reasons *within* science for questioning whether scientific truth can be known; our science will have to show itself unknowable. This is not impossible, according to Quine, but it is very unlikely. (Dancy, 1985, pág. 236) [mis itálicas]

Este posicionamiento ubica a Quine como estando más emparentado con el “naturalismo” (o epistemología “desvirtuada” como lo llamé arriba) de Kant y de Carnap que con Descartes. Quine impone al escéptico la limitación de trabajar desde dentro de las ciencias mismas ya que no resulta obvio cómo y por qué poner en duda los resultados de las ciencias que tanto éxito e implicaciones en nuestra vida práctica han tenido y tienen. No está demás en este contexto tener en cuenta los cambios radicales y los innumerables avances de la ciencia que distancian a Descartes de Quine; *luego de Hiroshima la posición escéptica es muy difícil de sostener*.¹⁷⁵ De modo que quedan excluidos de la epistemología naturalizada los intentos de comienzos radicales como la duda metódica cartesiana, la posibilidad lógica de que todo nuestro conocimiento sobre el mundo esté equivocado, de que no haya realmente comunicación entre dos sujetos (la armonía preestablecida entre las mónadas de Leibniz), etcétera. La única posibilidad de equívoco que puede ser invocada es aquella que surja en el interior de nuestras teorías científicas (Dancy, pág. 236).

Por otro lado, queda desenmascarado el realismo metafísico del escéptico ya que, al plantear la posibilidad de que todo nuestro conocimiento sea erróneo, está postulando implícitamente un mundo *en-sí* que tiene determinaciones esenciales con independencia del sujeto cognoscente (Dancy, pág. 237). Dado que, desde el punto de vista naturalista, toda noción o concepto de realidad que tengamos es aquel que surge de la síntesis de nuestras teorías científicas, la actitud escéptica global pierde todo sentido allí donde no puede postular un

¹⁷⁵ La contundencia de la aplicación de las teorías físicas al desarrollo de armas de destrucción masiva dan a la posición realista, al menos en el caso límite del realismo experimental de Ian Hacking (Hacking, 2001), una fuerza y evidencia difíciles de ignorar. De modo que este tipo de realismo o la pregunta por la aplicabilidad y por la “correspondencia” entre teoría y práctica retoman importancia no ya desde la epistemología sino desde la tecnología.

mundo con independencia del conocimiento que de él tengamos a través de las ciencias mismas.¹⁷⁶ De este modo la amenaza de la contradicción performativa vuelve a asomar su cabeza y restringe seriamente el daño conceptual que pueda traer el escéptico al edificio de la ciencia.

Esto nos deja solo la opción de debatir epistemológicamente en el contexto de los debates intracientíficos. Curiosamente, como hemos visto arriba y veremos más adelante, es desde el interior del debate filosófico *en torno a y desde la* ciencia que se va a reabrir el espacio para cuestionar, esta vez desde dentro de la práctica científica, la validez y justificación de la ciencia como discurso dominante y responsable de la constitución de la realidad. Fueron los debates en torno al cambio y el progreso científicos, los debates sobre los fundamentos de las ciencias—el debate Einstein-Bohr sobre la completud de la mecánica cuántica, por ejemplo—, el cambio de paradigmas científicos, la noción de falsacionismo, las críticas al concepto de causalidad, la noción de inconmensurabilidad teórica y la crítica al modelo acumulativo del conocimiento científico, la tesis Duhem-Quine de la subdeterminación empírica de las teorías científicas, por mencionar algunos, los que traen de nuevo y desde el seno de la ciencia misma (y de la meta-ciencia) muchos de los viejos debates epistemológicos. En particular, la noción de *cambio conceptual* y la tesis de la inconmensurabilidad traen consigo consecuencias epistemológicas con implicaciones globales que nos devuelven al ámbito de la epistemología normativa y al entorno del escepticismo sin necesidad de sostener una ruptura radical con nuestros conocimientos previos, mostrando así una dinámica metodológica circular pero, a su vez, bidireccional de modo que cambios en los criterios de evaluación traen consigo cambios al nivel de las observaciones que, a su vez, traen cambios teóricos que causan cambios en los criterios de evaluación. Por ejemplo, el cambio en el criterio de evaluación metafísica sobre la

¹⁷⁶ Este punto tomará mayor relevancia al ver el trabajo de Kuhn.

continuidad de la emisión de la energía le permitió a Max Planck reinterpretar la radiación del cuerpo negro como una emisión discreta de energía. Esto, a su vez, le permitió a Einstein, mediante el estudio del efecto fotoeléctrico, postular el principio cuántico (o discreto) de la luz. El postulado cuántico disparó una serie de investigaciones y teorías como el principio de indeterminación de Heisenberg y el principio de complementariedad de Bohr que terminaron reestructurando criterios de evaluación metafísica claves en la comprensión newtoniana o clásica de la física, como el principio de causalidad, el principio del tercero excluido, el principio de identidad, la separabilidad entre fenómeno y entramado experimental, etc. Y todo este entramado de cambios hizo que la cosmología newtoniana, que permitió conceptualmente hacer sus experimentos a Planck, diera paso a una nueva cosmología cuántica que tiraba por la borda a esa misma cosmología que fue su condición de posibilidad.

Resulta irónico, y esto debo argumentarlo, que es precisamente colapsando la idea de la epistemología como fundamentación de nuestro conocimiento científico como logramos alcanzar el ideal de la epistemología como crítica global del conocimiento y como recuperación de la certeza (o al menos confianza) sobre nuestro conocimiento acerca del mundo. *La naturalización de la epistemología, al requerir al escéptico pruebas para poner en duda nuestras teorías, obliga al escéptico a mantener su crítica al conocimiento en el interior del debate científico y no desde un afuera epistemológico filosófico que pretendía fundamentar y justificarla. Como consecuencia directa de esto, se recupera el mundo ya que se pierden las razones que se planteaban para perderlo.* Así se materializa la metáfora de Otto Neurath del epistemólogo como marinero en un barco con agujeros que solo se puede arreglar mientras navega en altamar sin posibilidad de llegar a tierra firme y bajarse del barco para reconstruirlo por completo.

Aun elogiando esta solución, queda y quedará la incomodidad con lo que no deja de parecer un prejuicio injustificado de la tesis de Quine: su predilección por la ciencia como el

discurso que da cuenta de la totalidad de nuestras experiencias. Desde la tradición continental esta predilección no es autoevidente y, de hecho, se juzga como una ingenuidad intelectual. Tal vez aquí esté la distinción esencial entre una propuesta de naturalización de la epistemología y una naturalización de la fenomenología. El ideal de la epistemología en la tradición continental siempre ha sido más amplio y general porque lo que se quiere criticar es la *totalidad* del conocimiento. Ese es el sentido de la meditación trascendental: intentar establecer y “dejar ver” (hacer aparecer) las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible. Esto, a su vez, puede ser entendido de dos maneras distintas. Por una parte, como una meditación que investiga las estructuras *a priori* del entendimiento, entendido como experiencia subjetiva (aunque la subjetividad en cuestión sea una subjetividad trascendental) ordenadora del mundo (como en Kant), o, por otra, como meditación que investiga las estructuras *a priori* del aparecer del sentido como correlato de la subjetividad trascendental (como en Husserl).

La diferencia, entonces, entre la naturalización de la epistemología *à la Quine* y la naturalización de la fenomenología sería que *la primera hace de la experiencia un continuo con la ciencia y la segunda pretende que la ciencia sea un continuo con la experiencia*. Pero, curiosamente, en ambos casos y por razones semejantes, la naturalización de la epistemología y de la fenomenología implica una epistemologización y una fenomenalización de la naturaleza, respectivamente. La naturalización de la epistemología, tomada en los términos de Quine, produce una ontologización de la epistemología (en su reducción a la psicología) mientras que la naturalización de la fenomenología requiere una epistemologización de la ontología (en el concepto del mundo-de-la-vida entendido como mundo virtual intencional intersubjetivamente habitable, como vimos en el capítulo 2). Sin embargo, llevados al extremo y tomando en cuenta el colapso de la distinción entre epistemología y ontología, veremos que el resultado de ambos acercamientos, después de una serie de correcciones, es muy semejante.

Estas correcciones, que devolverían a la epistemología a su antigua tarea de dar cuenta de la totalidad de la experiencia desde la línea genealógica Descartes-Kant-Carnap-Quine, se dan a través de la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn. El trabajo de Kuhn, como veremos en el siguiente capítulo, más que continuar el camino hacia la naturalización de la epistemología donde Quine lo dejó, constituye una ruptura con dicha línea de argumentación en la medida en que es con el trabajo de Kuhn donde realmente se zanja la brecha entre la vía epistemológica y la vía ontológica de manera externalista, donde la línea divisoria entre la epistemología-filosófica y la ontología-científica se desdibuja por completo—al menos, como veremos, durante periodos de ciencia revolucionaria. Es decir, que en periodos de ciencia normal los epistemólogos son epistemólogos tradicionales y los científicos son ontólogos practicantes tradicionales, pero en periodos de ciencia revolucionaria la filosofía de la ciencia de Kuhn no permite tal distinción por razones que veremos.

Paso ahora a presentar pacientemente la filosofía de la ciencia de Kuhn en el capítulo 4 para poder apreciar las razones que tendré en el capítulo 5 para complementar la epistemología naturalizada que él propone, a la que Kuhn termina llamando “kantianismo post-darwinista” (2002, pág. 140), con la fenomenología y presentar mi proyecto de fenomenología trascendental naturalizada en la vía kuhniana-husserliana. En el siguiente capítulo explicitaré el desarrollo del pensamiento de Kuhn desde sus tesis principales en *La estructura de las revoluciones científicas* hasta el esbozo en sus últimos trabajos de una epistemología trascendental naturalizada, pasando por las críticas que surgieron desde la filosofía analítica a su trabajo. Esto nos permitirá dejar abierto el camino para demostrar (en el capítulo 5) una de las vías más fructíferas para alcanzar la meta de una naturalización de la fenomenología. Este camino consiste en la síntesis de la fenomenología con la filosofía de la ciencia kuhniana uniendo así los discursos de las dos culturas filosóficas: la analítica y la continental.

CAPÍTULO 4. La vía kuhniana a la naturalización de la epistemología

4.1. La vía kuhniana: a través de la filosofía de la ciencia

En este capítulo presentaré la filosofía de la ciencia de Kuhn, sobre todo a la luz de sus últimos trabajos, como una *epistemología evolucionista trascendental naturalizada* a la que él terminó llamando *kantismo post-darwinista*. Después de presentarla, veremos los límites que esta propuesta planteada en el contexto de la filosofía analítica y dejaremos sentadas las bases para hacer una reevaluación fenomenológica de la obra de Kuhn (capítulo 5) que pueda completar las intenciones de su proyecto póstumo.

4.1.1. La epistemología naturalizada de Kuhn vs. la de Quine: el kantismo post-darwinista vs. la tesis del reemplazo

[A]n evolutionary epistemology need not be a naturalized one.
(Kuhn, 2002, pág. 95)

Debe quedar claro al principio de este capítulo que con el trabajo de Kuhn la línea genealógica Descartes-Kant-Carnap-Quine se rompe por completo. El abandono del sueño y el ideal de la epistemología moderna de la unidad de la ciencia aparece como una consecuencia inevitable para Kuhn de la estructura misma del desarrollo científico. Por lo tanto, hay que tener en cuenta que su propuesta de epistemología naturalizada se distingue radicalmente de la de Quine. A diferencia de Quine, cuyo proyecto de naturalización, como vimos, está motivado por una fidelidad al proyecto de la unidad de la ciencia del Círculo de Viena —fidelidad

encarnada en la tesis del reemplazo de la epistemología por la psicología y, por lo tanto, en el colapso de la distinción entre las vías epistemológica y ontológica—, la epistemología naturalizada de Kuhn no es el resultado de un proyecto explícito de naturalización, sino la consecuencia de sus investigaciones históricas sobre el cambio científico y la sociologización del conocimiento científico que estas investigaciones producen. Esto no significa que Kuhn no pertenezca al contexto de la filosofía de la ciencia que surge del intento de dar cuenta del cambio científico. Todo lo contrario, es buscando una solución al problema del cambio científico que Kuhn da con una propuesta de epistemología evolucionista trascendental naturalizada. Pero en lugar de llegar allí siguiendo el ideal de la unidad de la ciencia, llega allí cumpliendo con otro de los requisitos fundantes de la modernidad filosófica y científica: el secularismo.

Esta fidelidad al secularismo moderno en el trabajo de Kuhn la veremos en la sección siguiente, pero cabe destacar brevemente unas diferencias claves en los acercamientos al naturalismo por parte de Kuhn y de Quine que llevan a Kuhn a afirmar, en aparente contradicción con mi afirmación de que la epistemología kuhniana es naturalista, que “una epistemología evolucionista no tiene que ser naturalista” (Kuhn, 2002, pág. 95). Aunque mi contestación solo tendrá sentido completo al final de este capítulo, adelantaré las razones de Kuhn para hacer dicha separación.

Con esa afirmación, Kuhn intenta distanciarse de una epistemología naturalista entendida en los términos quineanos como tesis de reemplazo según la cual se trata de crear una disciplina psicológica que vaya *de facto* reduciendo los problemas del conocimiento a problemas empíricos de una ciencia nomológico-descriptiva concreta. El evolucionismo de la epistemología de Kuhn, por su parte, consiste —y esto es evidente para todo el conozca su obra— en la aplicación metafórica de la lucha darwinista por la supervivencia entre paradigmas en contextos de ciencia revolucionaria. Por este motivo no se debe concluir que su

distanciamiento del naturalismo *à la Quine* lo distancia de cualquier otra comprensión de la naturalización de la epistemología. De hecho intentaré demostrar que, aun cuando Kuhn no denomina a su epistemología explícitamente naturalista, aunque sí evolucionista, está clarísimo que sí lo es.

En el capítulo anterior dije que Quine, con la tesis del reemplazo, abandona por completo la tarea trascendental de la epistemología al reducir al sujeto a mera unidad psicofísica, a un aparato cognitivo con entradas neuronales y sometido a las “leyes” de la biología y de la selección natural. Es de este reduccionismo del que Kuhn se quiere alejar al decir que una epistemología evolucionista como la suya no tiene que ser una epistemología naturalizada. En Kuhn, dicha reducción no es posible, ya que, como veremos, le pertenece a todo sujeto empírico o psicofísico, en tanto que miembro de una comunidad científica o humana, la capacidad para transformarse en una subjetividad trascendental. Esto sucede en tanto que el sujeto, en periodos de ciencia revolucionaria, es miembro de una intersubjetividad trascendental que pretende con sus decisiones establecer las condiciones *a priori* del conocimiento científico, ya sea porque una nueva teoría se ha planteado como sustituta de la anterior o porque su comunidad “cambia de mundo” como consecuencia de su multilingüismo o pertenencia a varias comunidades. Más aún, no hay en Kuhn la posibilidad de cometer el error quineano de privilegiar un vocabulario particular (el científico) en la medida en que la tarea de la epistemología de Kuhn no es recuperar la unidad de la ciencia ni del conocimiento en su conjunto, sino solo explicar, basándose en hallazgos de la historia de la ciencia, el cambio científico y sus consecuencias onto-epistémicas. Por tanto, no se da ni se busca en Kuhn una reducción de las *Geistwissenschaften* a las *Naturwissenschaften*, y no hay un vocabulario científico común del que hablar, sino que cada subdisciplina tiene su propio vocabulario con mayor o menor grado de solapamiento con los otros mundos de las subespecialidades cercanas.

4.1.2. La filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn y el abandono del monismo metodológico

Y más aún, el Dios que había servido como principio de estabilidad y seguridad es también Aquel que siempre prohibió la mentira; de modo que ha sido por obediencia a Él que los creyentes han renunciado incluso a la mentira que Él mismo es; han sido los creyentes los que han matado a Dios... (Vattimo, 1997, pág. 7) [mi traducción]

La importancia e impacto de la filosofía de la ciencia de Kuhn estriba, no en que echó por la borda el proyecto onto-epistémico del monismo metodológico y del monismo ontológico mediante la introducción de las *tesis de la inconmensurabilidad* y del *cambio de mundo*. No. Su importancia estriba en que lo hizo siguiendo los parámetros que el requisito moderno de secularidad exige. La ironía de la modernidad filosófico-científica, como vimos en el capítulo 3, es que aun cuando la secularización se presenta como uno de sus criterios fundantes, este es el único de ellos que no se actualiza, al menos hasta la obra de Kuhn.

Tanto en las *Meditaciones metafísicas* (o en *El discurso del método*) de Descartes como en el determinismo producto de la matematización de la naturaleza en Galileo, se cuele indebidamente (es decir, inconsistentemente) la idea de Dios. Desde la vía cartesiana, tan pronto como se descubre el *cogito* en la segunda meditación, se recurre en la tercera a la idea de Dios para lograr justificar la objetividad de nuestro conocimiento del mundo, cosa que Descartes, según muchos admiten, no consigue hacer desde el solipsismo del *cogito*. Y en la vía galileana, ontológica y objetivista, que pretende establecer un discurso objetivo verdadero sobre los entes con independencia de un observador—es decir, de una subjetividad—, se requiere, para la actualización del sentido de la determinación de la forma pura ideal del mundo, de un observador omnisciente que lo actualice. Es decir, que para que tenga sentido plantear la posibilidad ideal de llevar a cabo una medición exacta de todas las cadenas causales del universo en su conjunto, que es lo que implica el determinismo como posibilidad real y practicable, hace falta postular un ser omnisciente capaz de llevar a cabo esta medida: el

demonio de Laplace. Este garantiza la coherencia de la premisa metafísica del determinismo.

En palabras de Paul Valéry¹,

El significado del término determinismo es tan vago como el de la palabra libertad (...) El determinismo riguroso es profundamente deísta ya que haría falta un dios para percibir esa absoluta concatenación infinita. Hay que imaginar un dios, un cerebro de dios, para tal lógica. (...) Se quiera o no, el pensamiento determinista contiene necesariamente a un dios – y es una cruel ironía. (Prigogine, 1997, pág. 17)

De este modo, ambas vías, la subjetivista cartesiana y la objetivista galileana, del discurso metodológico moderno estaban viciadas o inclinadas teológicamente desde el comienzo.

Por otro lado, empezando por Kant y llegando a su cúspide en Carnap, el proceso de desvirtuación y/o naturalización del monismo epistemológico fue llevando a la aceptación tácita de la convivencia de las dos vías (la epistemológica y la ontológica en su sentido *externalista*)¹⁷⁷ y llevaba a un dualismo tanto metodológico-epistémico como ontológico de sustancias. Ambos discursos (el filosófico y el científico) funcionaban en paralelo, nutriéndose el uno del otro, mientras que se mantenía y fortalecía un dualismo mente-cuerpo en tanto que, por una parte, la epistemología seguía intentando reducir las entidades teóricas a objetos de nuestra realidad perceptual u observacional cotidiana (o a proposiciones observacionales referidas a tales objetos) y en tanto que, por otra, la ciencia, sobre todo la física, buscaba reducirlo todo a un conjunto de partículas subatómicas haciendo de la subjetividad, a lo sumo, un fenómeno derivado. Lo irónico de este dualismo es que la fantasía reduccionista seguía operando como *télos* de ambos discursos: los unos (los físicos) buscando la teoría del todo¹⁷⁸,

¹⁷⁷ Recordemos que en el capítulo anterior distinguí entre dos sentidos desde los cuales se puede comprender y desde donde aparece y se fundamenta la distinción “epistemología/ontología” en el discurso moderno: la *externalista* y la *internalista*. En la vía galileana la distinción surge *externamente* en la medida en que describir “todo lo que hay” incluye describir no solo el mundo y sus objetos (aspecto ontológico), sino cierto objeto (v.g. el cerebro humano) que requiere del desarrollo, a través de la disciplina de la psicología, de una epistemología. En su sentido *internalista* en la vía cartesiana, por el contrario, reaparece la distinción epistemología/ontología desde el interior de la tarea epistemológica. Dado que la epistemología tiene como meta fundamentar la ciencia y las objetividades que esta predica (i.e. su ontología), tiene que *escoger* entre dos rutas metodológicas mutuamente excluyentes, el fenomenalismo o el fisicalismo, para recuperar la unidad del mundo y describir “todo lo que puede conocerse”.

¹⁷⁸ Las llamadas “GUT’s” (“Grand Unified Theories”), que intentan unir en un solo, simple y compacto juego de ecuaciones todas las fuerzas naturales, serían capaces (en teoría) de predecir “todo lo que hay”.

los otros, al menos hasta Carnap y la concepción heredada,¹⁷⁹ buscando las reglas de correspondencia que permitiesen traducir todo enunciado teórico de las ciencias a proposiciones en el lenguaje observacional. La ironía consiste en que estos esfuerzos delatan una convicción religiosa oculta en la forma de una fe en la convergencia futura de ambos discursos al final del camino de la investigación. Desde la epistemología (empirista en este caso), una vez alcanzada la traducción de todos los enunciados de las ciencias al lenguaje observacional y a un puñado de leyes lógicas, se habría reducido la totalidad de nuestro conocimiento a la experiencia intersubjetiva. Desde la ontología científica, al reducir todo ámbito de objetos, incluyendo el cerebro humano y sus creaciones, a las interacciones de partículas subatómicas y las leyes que las describen, habrían ambas terminado por unir “todo lo que hay” al final del camino de sus investigaciones. Pero, como nos dice Rorty:

I think that Feyerabend is right in suggesting that until we discard the metaphor of inquiry, and human activity generally, as converging rather than proliferating, as becoming more unified rather than more diverse, we shall never be free of the motives which led us to posit gods. Positing *Grenzbegriffe* seems merely a way of telling ourselves that a nonexistent God would, if he did exist, be pleased with us. (Rorty, 1985, pág. 10)

Puede verse entonces la filosofía de la ciencia de Kuhn, con su capacidad para absorber y dar un sentido no monista a los cambios conceptuales y teóricos incompatibles y mutuamente excluyentes, como el abandono del método monista moderno y este, a su vez, como consecuencia de su fidelidad a las premisas *seculares* del proyecto moderno. Desde esta perspectiva, lo que caracteriza al discurso moderno no es simplemente lanzarse a construir un discurso consistente sobre el mundo, ya sea desde la ontología o desde la epistemología, sino lograr este propósito sin recurrir a la idea de Dios o algún subterfugio secular suyo. En otras

Actualmente se trata de un esfuerzo de unificar la relatividad y la cuántica, y las versiones más prometedoras son las teorías de supercuerdas. Ver (Kaku & Thompson, 1995) y (Green, 2003).

¹⁷⁹ También podríamos añadir aquí a Husserl, aunque con matices y enfatizando sobre todo sus esfuerzos en las *Investigaciones Lógicas*, pero también en *Ideas I*, *La idea de la fenomenología* y las *Meditaciones cartesianas*.

palabras, lo que caracteriza al pensamiento moderno es el naturalismo. La filosofía de la ciencia de Kuhn, mediante su recurso a la historia de la ciencia, al desarrollo científico y a la sociologización de los criterios de evaluación, justificación y elección de teorías, como veremos, lo que hace es ser fiel a la idea de la secularización moderna. Kuhn es, simple y sencillamente, un naturalista.

Es el naturalismo de Kuhn, su disposición a estar abierto a la experiencia, la evidencia histórica, en fin, a la historicidad del conocimiento científico en lugar de a su reconstrucción racional, lo que le lleva a tomarse en serio, como veremos, *la tesis de la inconmensurabilidad interteórica* y *la tesis del cambio de mundo*, con todas sus implicaciones onto-epistemológicas. En este sentido, el relativismo de Kuhn no es una claudicación al proyecto epistemológico moderno, sino solo el abandono del monismo metodológico y ontológico, es decir, el abandono del sueño de la ciencia unificada. Kuhn se lanza a este proyecto basándose en la sospecha de que estos sueños traicionan un ideal moderno por excelencia: el ideal de la autonomía del pensamiento respecto de los postulados de la metafísica especulativa y del discurso religioso sobrenatural. En palabras de John Dupré:

I think one may go one step further. The universe-wide microphysical machine, the integrated realm of microscopic particles that forms the substance of reductionist fantasies, is not a product of naturalistic inquiry, but a supernatural construct of the scientific dreamer. Naturalists should reject the image not just because it lacks proper naturalistic credentials, but because it violates the most basic naturalistic commitment to the rejection of the supernatural. (Dupré, 2004, pág. 52)

Es el naturalismo de Kuhn lo que le lleva, como veremos, a abandonar completamente la idea de la unidad de la ciencia y a plantear su *kantismo post-darwinista*.

Cabrá preguntarse al final de este capítulo, sin embargo, si no hay una ontología unitaria implícita en la filosofía de la ciencia de Kuhn que nos invite a rescatar la unidad del mundo, una unidad que, de alguna manera, incluya todos los mundos, no solo los científicos. Explorar esta posibilidad es lo que me llevará en el capítulo cinco a intentar sintetizar la filosofía de la ciencia de Kuhn, sobre todo la tesis de la inconmensurabilidad y del “cambio de mundo” (con

todas sus consecuencias onto-epistémicas) con la fenomenología de Husserl y, en particular, con el concepto de mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) que este desarrolló en *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Es a este proyecto de síntesis y a las consecuencias para las ciencias cognitivas y para nuestra concepción de la relación constitutiva entre sujeto-científico y naturaleza a lo que llamo *fenomenología naturalizada* o *biología trascendental*.

Pero antes, y para demostrar que es posible derivar las mismas consecuencias que derivamos en el capítulo dos (la vía husserliana a través de la intersubjetividad trascendental), desde la tradición analítica presentaremos el desarrollo en el trabajo de Kuhn de una epistemología naturalizada, evolucionista y trascendental.

4.1.3. La filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn¹⁸⁰

I do, in short, really believe some—though by no means all—of the nonsense attributed to me. The heavens of the Greeks were irreducibly different from ours. (Kuhn, 2002, pág. 220)

Traduzco: “En resumen, en verdad creo en algunas—aunque ciertamente no en todas—de las tonterías que se me atribuyen. Los cielos de los griegos eran irreduciblemente distintos a los nuestros.” La selección del epígrafe para esta sección anuncia una incomodidad, una resignación por parte de Kuhn acerca de la incapacidad que tuvo la filosofía analítica de interpretar “correctamente” (como Kuhn se entendía a sí mismo) su filosofía de la ciencia. Es esta incomodidad la que motiva y justifica mi intento de una reevaluación de la filosofía de la ciencia de Kuhn a la luz de la filosofía continental contemporánea y, en particular, desde la fenomenología husserliana.

¹⁸⁰ Sé perfectamente que la filosofía de la ciencia de Kuhn es bien conocida. Sin embargo, debido a lo controvertidas y lo criticadas que han sido algunas de las tesis de Kuhn existe mucha divergencia en la interpretación de su obra que justifica que comience desde el principio en la exposición sintética de su filosofía de la ciencia.

Kuhn se consideraba a sí mismo un filósofo de la ciencia analítico, heredero del empirismo y, más específicamente, del positivismo lógico. Es por esto que el epígrafe del comienzo es importante. Aunque he traducido “nonsense” por “tonterías”, no se debe olvidar el peso que tiene esta palabra en la tradición analítica. Recordemos que es esta palabra la que usó Carnap en “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” para describir las pseudoproposiciones de la metafísica. De modo que “sinsentido” [*Sinnlos*] no es el epíteto con el cual un filósofo de tradición analítica quiere que se describan sus posturas filosóficas. En esto consiste la incomodidad y resignación de la cita de Kuhn, en verse obligado, por el resultado de sus investigaciones, a sostener tesis que en la tradición filosófica a la que pertenecía, y debo añadir, en la que se sentía a gusto perteneciendo, eran caracterizadas como “sinsentido”. Más aún, a Kuhn se le ha acusado de todos los pecados que se le pueden imputar a un individuo en esta tradición: incoherente (Putnam, 2001b) y (Fernández-Moreno, 1998), anti-científico, nihilista epistemológico (Quine, 2002), irracionalista (Putnam, 2001b), idealista, relativista (Putnam, 2001b) y (Davidson, 1985).

Veremos luego (en el capítulo 5) que lo que desde la tradición analítica es entendido como problema o limitación, puede verse como virtud si se lo interpreta desde la filosofía continental. Daré dos razones para justificar esta interpretación continental de Kuhn, la primera de índole reivindicativa y terapéutica (en el sentido de Wittgenstein) y la segunda y más importante de índole práctica.

La tarea de reivindicar a Kuhn suena, como poco, extraña a juzgar por la gran influencia de Kuhn en la vida intelectual del siglo veinte. Kuhn es considerado como el filósofo de la ciencia más influyente de la segunda mitad del siglo. Su trabajo no solo ha influido en la filosofía de la ciencia, sino que, gracias a él, se le considera en gran medida fundador —aunque inadvertido y renuente— de la sociología de la ciencia, de los estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) (Olivé, 2007), de la ola de historiografía de la ciencia, de las

críticas posmodernas a la ciencia, de la filosofía cognitiva de la ciencia (Ibarra, 2004) y de las críticas feministas de la ciencia (Harding, 1996), por mencionar algunos. Entonces, ¿por qué reivindicar a quien ya se le han dado sus laureles? La razón es que Kuhn se sintió, hasta su muerte, insatisfecho por la forma en que se interpretó su trabajo. Por un lado, dentro de la tradición analítica a la que quería pertenecer, Kuhn fue abiertamente rechazado. Por otro lado, Kuhn tenía una horda inmensa de seguidores y admiradores de su trabajo, pero en departamentos de ciencias sociales, literatura comparada, e historia. Kuhn se encontró en medio del comienzo de las llamadas “science wars” como uno de los pensadores claves de la revuelta oscurantista anti-científica posmoderna—que no debe identificarse con la totalidad del discurso posmoderno.¹⁸¹ A Kuhn le parecía que sus admiradores no interpretaban bien su obra y que la estaban usando para decir cosas sobre la ciencia que estaban muy lejos de su parecer. Este papel icónico y protagonista que Kuhn llegó a tener en el bando posmoderno no ayudó en nada a su buena recepción en el bando analítico que, por regla general, suele ser naturalista y pro-ciencia. Esta doble situación hizo que Kuhn, reitero, se sintiese mal interpretado por sus detractores pero también, y sobre todo, por sus defensores.

Por tanto, entiendo que Kuhn merece una reivindicación y reevaluación que aclare cómo las consecuencias de sus posturas epistemológicas sobre la ciencia no van en detrimento del discurso científico, como ambos bandos piensan. Más allá de ello propongo que es posible hacer esta reevaluación desde la filosofía continental y, en particular, desde la fenomenología, ya que hay grandes paralelismos entre la obra de Kuhn y la de Husserl, Heidegger y Merleau-

¹⁸¹ A este respecto es importante distinguir entre gran parte del trabajo intelectual “de segunda” de la filosofía posmoderna, producto de la “moda intelectual” constructivista posmoderna y que culminó en el asunto Sokal, respecto del trabajo serio (de “primera”) producto del trabajo de pensadores como Jaques Derrida, Gianni Vattimo, Richard Rorty, etc. De no hacerlo nos veríamos en la situación de estar “tirando al bebe junto al agua sucia” (“throwing out the baby with the bath water” como dicen en inglés).

Ponty y la nueva ola de filósofos de la mente de tendencia continental, como Francisco Varela, Evan Thompson y Alva Nöe.¹⁸²

Aun más, Kuhn apunta explícitamente a la posibilidad de una unión fructífera entre su trabajo, la fenomenología y la hermenéutica existencial. Por ejemplo, en la última entrevista que Kuhn concedió en 1995 surgió el tema de a qué tradición filosófica (continental o analítica) se podía decir que él pertenecía. Esto fue lo que Kuhn contestó:

The philosophy I knew and had been exposed to, and the people in my environment to talk to, were all of them out of the English logical empiricist tradition, in one way or another. This was a tradition which by and large had no use for the continental and particularly the German philosophical tradition. *I think, in some sense or other, I can be described as in some part having reinvented that tradition for myself.* And clearly it's not the same, and there are all sorts of ways in which it goes in other directions and past and so forth—there's a whole body of work there that I don't even know very well. (Kuhn, 2002, pág. 321) [mis itálicas]

De modo que Kuhn era consciente de que estos vínculos no solo podían hacerse, sino que parecía estar de acuerdo con lo acertado de los paralelismos entre su obra y la tradición continental y, más específicamente, con la filosofía alemana, aun cuando él mismo admite no conocerla bien. Me he arriesgado a ser más concreto y decir, aunque Kuhn no lo explicita, que cuando habla de filosofía continental alemana se refiere a la fenomenología, ya que, por ejemplo, habla de un vínculo entre su filosofía y la de Heidegger. Dice Kuhn:

But when people say, didn't Heidegger say that, or something of the sort, yes, he probably did, and I haven't read it, and if I had I'd like to think this was going to help bridge the gap. (2002, pág. 321)

Este vínculo con Heidegger no solo fundamenta mi interpretación y sustitución de “filosofía continental alemana” por “fenomenología” sino que subraya nuevamente el origen de la incomodidad de Kuhn con relación a la interpretación analítica de su obra. Tenemos que tener en cuenta, como vimos en el capítulo uno, que el ejemplo que utiliza Carnap en su ensayo

¹⁸² No obstante, estos paralelismos, aun cuando han sido traídos a colación a través de los años por algún que otro filósofo continental, como Don Ihde (1986a) y Gianni Vattimo (1997), y por un puñado de filósofos analíticos, como Richard Rorty (1980) y Hubert L. Dreyfus (1999; 2000, pág. 340), no han sido expuestos sistemáticamente y brillan por su ausencia en los estudios monográficos sobre la obra de Thomas S. Kuhn.

como epítome de la vacuidad de sentido de la metafísica especulativa es la frase de Heidegger: “Das Nichts selbst nichtet” (“La Nada misma nadea” (Carnap, 1993, pág. 75))¹⁸³. Esta comparación con la obra de Heidegger, entonces, no podía hacerle ningún favor a Kuhn ya que el debate Carnap/Heidegger puede verse, nada más y nada menos, que como la cúspide y la formalización de la ruptura entre la tradición analítica y la continental que ya había comenzado a formarse después de la obra de Kant. De ahí que Kuhn aluda a la idea de tender puentes entre las dos tradiciones filosóficas, aunque no pretendía, ni creía deseable, desdibujar completamente las fronteras que las separan, ya que, según Kuhn, “no habría filosofía sin tradiciones” (pág. 321).

Aun así, es la razón práctica la que más peso tiene en mi tesis. Pocos son conscientes de las implicaciones y del profundo impacto que tendrían las teorías de Kuhn, de llevarse a sus últimas consecuencias, sobre el desarrollo del conocimiento científico, sobre nuestra concepción de la ciencia y para nuestra concepción de la epistemología en general y de una epistemología naturalizada en particular. Una de las áreas que más se vería afectada, por ejemplo, sería la de las ciencias cognitivas y, específicamente, la aplicación de la epistemología de la ciencia de Kuhn a los problemas de filosofía de la mente surgidos en las mismas. Uno de mis principales intereses, como dije en la introducción, es demostrar que el paradigma epistemológico que se utiliza, explícita o tácitamente, en la filosofía de la mente, en las ciencias cognitivas y en algunas subdisciplinas como la inteligencia artificial, es pre-kuhniano y, particularmente, que tal paradigma es heredero de la filosofía del lenguaje, de la ciencia y de la epistemología naturalizada de W.V.O. Quine. Por esta razón, las ciencias cognitivas y sus subdisciplinas han sido hasta el momento incapaces de establecer un proyecto claro de

¹⁸³ Y aunque “nichtet” puede traducirse al castellano por “aniquila”, en cuyo caso no queda claro que la oración sea un sinsentido, hay que tener en cuenta que la traducción al castellano más disponible de este ensayo de Carnap es la que aparece en la antología de Ayer *El positivismo lógico*, y en esta la traducen por “nadea”. (Ayer, 1993, pág. 75)

investigación en torno al fenómeno de la conciencia y su rol constitutivo trascendental. *Esta elección meta-epistemológica ha tenido como consecuencia una tendencia a la interpretación epifenoménica de la conciencia y al materialismo reduccionista.* Aun en los casos en que se presupone explícitamente que aquello que entendemos por *mundo* guarda una relación constitutiva con el sujeto, a este se le interpreta como objeto puramente psicofísico y se deja de lado el doble rol reflexivo y recursivo que ocupa la subjetividad del propio científico, siendo este simultáneamente sujeto y objeto de sus investigaciones. Como veremos, la filosofía de la ciencia de Kuhn nos dibuja una epistemología muy distinta de la de Quine. Las posibles repercusiones de su aplicación en las ciencias cognitivas abren una caja de pandora de problemas para los que la filosofía de la mente analítica heredera de Quine, con sus compromisos epistemológicos excesivamente objetivistas y su estrecha concepción del naturalismo, no está preparada.

4.1.3.1. Los retos de Kuhn a la epistemología de la ciencia

La publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* (en adelante *ERC*) en 1962 dio buenos argumentos, algunos más fácilmente aceptables que otros, para echar por la borda la mayoría de los presupuestos de la concepción heredada positivista en filosofía de la ciencia, y también de la filosofía de la ciencia de Popper, y para cuestionar radicalmente la manera en que se entendía la doble tarea de la reconstrucción del conocimiento y la racionalidad científica. En particular, Kuhn colapsó, mediante un estudio del desarrollo histórico de la ciencia, toda posibilidad de ver el cambio científico como un proceso acumulativo de acoplamiento “cada vez mayor” con el mundo, ceñido a lo real o a la verdad, y cambió radicalmente los conceptos tradicionalmente emblemáticos de las ciencias empíricas: la objetividad y la racionalidad, explicando ambos en términos compatibles con los utilizados en las ciencias blandas—en particular, la sociología.

Un vistazo al índice de *ERC* revelaría rápidamente que la distinción principal que introdujo Kuhn en el debate filosófico de la ciencia fue la que se da entre ciencia normal y ciencia extraordinaria o revolucionaria. Kuhn identificaba, en el proceso de maduración de una disciplina científica, dos momentos diferentes. Por un lado, la ciencia normal designaba el trabajo de resolución de problemas (“puzzle solving”) dentro de un marco conceptual general comúnmente aceptado, explícita o implícitamente, por parte de los practicantes de una disciplina científica que establecía cuáles eran los problemas que serían considerados pertinentes para esa comunidad. Por otro lado, la ciencia extraordinaria designaba períodos de crisis teórica donde este marco común era puesto en cuestión por parte de algunos sectores de la comunidad científica. Estos periodos revolucionarios se caracterizan por un debate explícito sobre los presupuestos (metafísicos, epistémicos, matemáticos, etc.) y también sobre los problemas característicos de la disciplina en cuestión. Es decir, los periodos de ciencia extraordinaria carecen del consenso y univocidad¹⁸⁴ que caracteriza ese marco conceptual común. Debido a que las comunidades con marcos conceptuales distintos no coincidían en su asignación de cuáles eran los problemas, métodos y objetos de su disciplina, el paso de una teoría a otra *no* estaba caracterizado por un proceso “racional” de selección guiado por reglas metodológicas comunes, sino por un proceso de persuasión argumentativa en donde no habría un terreno neutro desde el cual juzgar qué teoría es la mejor.

¹⁸⁴ Muchas críticas han sido lanzadas sobre el concepto y caracterización de la ciencia normal como unívoca, monótona y también sobre el trabajo del científico como un autómeta. Ilya Prigogine, por ejemplo, habla de “sonámbulos kuhnianos” para caricaturizar lo que para Kuhn era el trabajo del científico en un período de ciencia normal. Prigogine estima este trabajo como uno de suma creatividad y no como un simple solucionar problemas preestablecidos por un nuevo paradigma. “El científico no se dedica a comportarse como un sonámbulo kuhniano; puede, sin renunciar a ser científico, *tomar la iniciativa*, tratar de integrar en las ciencias nuevas perspectivas y cuestiones.” (Prigogine & Stengers, 1997, pág. 318). Sin embargo, la descripción de los periodos de ciencia normal no descartan el trabajo creativo científico. Simplemente establecen unos límites estructurales, o más bien categóricos, dentro de los cuales el científico puede ser extremadamente creativo e innovador. De hecho, una vez establecida una teoría en su versión matemática, por ejemplo, queda todo un universo igualmente creativo de trabajo de aplicación e interpretación de la teoría a distintos ámbitos fenoménicos. No obstante, todo este trabajo (y este era el punto de Kuhn) cae bajo el mismo esquema conceptual que Kuhn llama “paradigma” y que caracteriza el período de ciencia normal.

La condición de posibilidad de la distinción entre ciencia normal y ciencia extraordinaria es la definición de una comunidad científica como un grupo que comparte un marco conceptual común al que Kuhn llama *paradigma*. Solo bajo el entendido de que practicar una ciencia es participar de una comunidad de individuos unidos por unas metas comunes reguladas por un consenso conceptual implícito sobre qué constituye y en qué consiste esa ciencia —y, por supuesto, en qué **no** consiste—, puede darse lo que Kuhn denomina ciencia normal.

Después de muchas críticas al uso excesivamente polisémico del término paradigma en *ERC*, que variaba en uso para incluir cosas tan dispares como una teoría, los compromisos metafísicos de toda la comunidad científica, las metáforas y analogías empleadas en la representación de sistemas físicos, entre otros usos, Kuhn, en el “Postscript de 1969”, revisa su noción de paradigma y lo “suplanta” por la de *matriz disciplinaria* (1996, pág. 182ss). El concepto de “matriz disciplinaria” subdividía funciones que en *ERC* estaban mezcladas y establecía más claramente a qué se refería Kuhn con comunidad científica, acotándola a grupos de científicos de una misma disciplina o subespecialidad compuestos a lo sumo por cien miembros¹⁸⁵. Es a esta unidad a la que propiamente le aplicaba el término “paradigma”. En cuanto a la *matriz disciplinaria*, esta consistía en los compromisos compartidos de dicha comunidad y se divide en cuatro grupos de compromiso distintos pero interrelacionados. Estos son 1) *generalizaciones simbólicas* (ecuaciones matemáticas; notación lógica; generalizaciones expresadas lingüísticamente); 2) *modelos* (metáforas, analogías y compromisos metafísicos); 3) *Valores* (valores estético-epistémicos como simplicidad, precisión, consistencia, productividad y amplitud) y 4) *Ejemplares* (ejemplos concretos de la aplicación de las generalizaciones simbólicas y los modelos al universo fenoménico de la disciplina en cuestión).

¹⁸⁵ David Hull, por ejemplo, en su libro *Science as Process* (1990) identifica grupos tan pequeños como tres personas en la subespecialidad de los escarabajos en la entomología.

De estos cuatro grupos de compromisos, al que más tiempo y explicitación le dedicó Kuhn es al último: los *ejemplares* (“exemplars”). Es a estos a los que luego Kuhn les reserva el nombre de “paradigma”. A través de los ejemplares el científico principiante aprende de sus maestros cómo unir las teorías con el mundo. Una cosa es aprenderse la fórmula $f = ma$, y otra muy distinta es aprender a “ver” fenómenos naturales que se acoplen a esta fórmula. Por ejemplo, previamente a la mecánica newtoniana el movimiento de un planeta y el de un proyectil tenían muy poco en común. No había nada evidente para el físico pre-newtoniano cuando se afirmó por primera vez que ambos movimientos eran instancias de una misma ley. Después del entrenamiento en mecánica newtoniana mediante el uso de ejemplares, el estudiante aprende a identificar estos grupos de fenómenos en relaciones de semejanza hasta que finalmente los “ve” como instancias distintas de la misma ley sin esfuerzo alguno: estas relaciones de semejanza se vuelven para él *hechos* distinguibles *perceptualmente* en el mundo. La llamada síntesis newtoniana, por ejemplo, es un logro constitutivo-trascendental, como veremos, del sujeto y de la comunidad científica. Lo que lo hace *evidente*, perceptualmente hablando, es la utilización del proyectil y del planeta como ejemplares en el entrenamiento del físico. A medida que el estudiante sigue especializándose se le hará más y más difícil ver de qué manera aplicar esta fórmula a problemas más complejos y la generalización simbólica será sustituida por ecuaciones más complicadas que el estudiante aprenderá a interpretar como expresiones distintas de “lo mismo”. Son estas relaciones de semejanza y diferencia entre generalizaciones simbólicas y los ejemplares las que, entre otros factores, entrenan al estudiante a “ver”¹⁸⁶ los mismos fenómenos que sus colegas. Una de las innovaciones de Kuhn fue decir que este proceso no se logra mediante la aplicación de un método ni siguiendo reglas sintácticas de sustitución, sino de manera ostensiva: como un niño aprende un lenguaje. Más aún, según

¹⁸⁶ Para una discusión ya canónica, y que influenció a Kuhn, de la diferencia entre “ver” vs. “interpretar”, véase (Hanson, 2005).

Kuhn, este aprendizaje es eminentemente un proceso de incorporación de una estructura léxica o taxonómica, o sea, un marco conceptual, pre-predicativo.¹⁸⁷ En otras palabras, una vez el estudiante termina su educación, lo que hace no puede ser descrito como un acto de interpretación de lo que ve “como si” fuese este o aquel objeto predicado por su disciplina, como existente mediante una actitud proposicional “*s es p*” donde *s* es un enunciado observacional y *p* el correspondiente enunciado teórico que sustituye a *s* en la teoría mediante alguna regla de correspondencia, sino que, nos dice Kuhn, el estudiante aprende a “ver” perceptualmente los objetos y las relaciones entre objetos que predica su disciplina de manera directa. Los ejemplares generan en el estudiante una serie de *Gestalten* (formas) perceptuales que recortan el mundo de maneras convenidas por el paradigma y la comunidad científica pertinente.

Varias cosas se esconden aquí y evidencian algunos aspectos innovadores del trabajo de Kuhn. Por un lado, Kuhn se distancia radicalmente de la filosofía de la ciencia tradicional en su explícita sociologización de la empresa científica mediante el recurso al concepto de *comunidad científica* entendido no como comunidad ideal de sujetos racionales, sino como comunidad actual de científicos competentes.¹⁸⁸ Por otro lado, amplía el enfoque de la filosofía de la ciencia para incluir un ámbito de actividad mucho más complejo y amplio que pretende englobar bajo el concepto sombrilla de *paradigma*. Al plantear el problema del conocimiento científico en términos sociológicos, Kuhn le resta atención a las teorías científicas, en tanto que son la expresión acabada de un conocimiento sobre el mundo, y se centra en el proceso de constitución y en la función de las estructuras conceptuales e institucionales bajo las cuales se

¹⁸⁷ Este recurso a un ámbito pre-predicativo es uno de los puntos de encuentro más fructíferos con la fenomenología y que, irónicamente para la fenomenología, es clave también en el proyecto de su naturalización.

¹⁸⁸ Esta noción de “comunidad actual de científicos competentes” resurgirá como parte de la reinterpretación naturalizada de lo que en la fenomenología de Husserl es la “intersubjetividad trascendental abierta” (Zahavi, 2001b) (Zahavi, 2003).

organiza una *práctica* científica, una empresa humana. También transforma la filosofía de la ciencia en algo más que un análisis y una reconstrucción de un mundo de objetos cuasi platónicos. De este modo, devuelve al debate sobre la ciencia un aspecto pragmático que la concepción heredada había perdido en su afán por esclarecer y reconstruir el producto del quehacer científico. Es decir, que la filosofía de la ciencia de Kuhn nos remite inevitablemente a la materialidad de la *práctica* científica. Es en este sentido que el trabajo de Kuhn, a diferencia del de Quine, zanja *de facto* la distinción epistemología-ontología de modo externalista¹⁸⁹ ya que, como corolario de esta práctica científica dirigida por un paradigma, se abre un campo de investigación en filosofía de la ciencia inexistente para la concepción heredada: el problema concerniente a la *tecnología* y, específicamente, la ampliación exponencial del ámbito experiencial del científico que utiliza esa tecnología (telescopios, microscopios, sonogramas, etc.) y que es producto del paradigma científico al que pertenece. Es decir, que en el esquema de Kuhn la filosofía de la ciencia tiene necesariamente que incluir una filosofía de la tecnología que investigue las formas en que se relaciona la percepción de la comunidad científica con la instrumentación científica en la construcción de imágenes del mundo por parte de la ciencia, pasando así del ámbito abstracto teórico de la epistemología científica al ámbito ontológico de la praxis científica en el mundo cotidiano efectuando, como veremos, el ideal de la epistemología moderna de recuperar la certeza sobre el mundo.

¹⁸⁹ Al comienzo del capítulo anterior discutí cómo hay en este debate una suerte de duplicidad del binomio epistemología-ontología de tal suerte que esta relación se da dos veces: una de manera interna (intra-discursiva) al discurso epistemológico y otra de manera externa al mismo. Cuando se da de manera intra-discursiva la epistemología se refiere al discurso sobre nuestro conocimiento y la ontología se refiere al discurso o teoría de “lo que hay”. Cuando se da de manera extra-discursiva la epistemología se sigue refiriendo al discurso sobre nuestro conocimiento mientras que la ontología se refiere no al discurso, sino a lo que de hecho “hay” en el mundo según lo que predica un paradigma científico específico. Es en este sentido en que digo que la tesis del reemplazo de Quine es una tesis donde se colapsa el binomio epistemología-ontología de manera interna al discurso epistemológico, ya que Quine nunca dejó de hacer epistemología para hacer psicología empírica, mientras que en Kuhn el binomio se colapsa extra-epistémicamente en la práctica científica mediada por la tecnología. Esto se debe a que cambios en el aparato conceptual (epistemológico) conllevan cambios de categorías de objetos y estructuras léxicas (ontología en sentido epistémico (interno)) que, a su vez, conllevan cambios reales en las prácticas del científico en el mundo y en su manipulación de objetos (ontología en sentido externo) mediados por la tecnología.

4.1.3.2. *La inconmensurabilidad como la tesis principal de la filosofía de la ciencia de Kuhn*

Como consecuencia de la determinación paradigmática de la práctica científica surge en el esquema de Kuhn lo que sin duda es la tesis más problemática y controvertida de su filosofía de la ciencia y que se ve reflejada en la segunda oración del epígrafe anterior (“Los cielos de los griegos eran irreduciblemente diferentes a los nuestros”): su tesis de la *inconmensurabilidad entre paradigmas* y su corolario la tesis del “*cambio de mundo*”. Cuando el trabajo de ciencia normal bajo un paradigma se torna problemático, ya sea porque no quedan “*puzzles*” que resolver o porque se acumulan demasiadas anomalías (fenómenos que se resisten a ser incorporados al aparato conceptual del paradigma), surgen, desde el interior de la comunidad, nuevas propuestas teóricas para suplantarlo al paradigma vigente, y comienza así un periodo de ciencia revolucionaria. Los paradigmas de ambas comunidades en tiempos revolucionarios se consideran, en el esquema de Kuhn, inconmensurables entre sí. Cito:

Therefore, at times of revolution, when the normal-scientific tradition changes, the scientist's perception of his environment must be re-educated—in some familiar situations he must learn to see a new *Gestalt*. After he has done so the world of his research will seem, here and there, incommensurable with the one he had inhabited before. That is another reason why schools guided by different paradigms are always slightly at cross-purposes. (Kuhn, 1996, pág. 112)

Podemos definir la tesis de la inconmensurabilidad de la siguiente manera: dos teorías (y/o paradigmas) se consideran inconmensurables cuando no puede hallarse un algoritmo de correspondencia (o de traducción) entre los enunciados de una y de la otra (y viceversa) sin que haya pérdida semántica y conceptual en relación con las entidades que postulan ambas teorías. Kuhn toma la noción de inconmensurabilidad de las matemáticas donde es entendida como la falta de *unidad común de medida*¹⁹⁰ (entre la hipotenusa y los catetos en un triángulo rectángulo). El sentido matemático del término es utilizado por Kuhn metafóricamente en el

¹⁹⁰“La hipotenusa de un triángulo rectángulo isósceles es inconmensurable con su lado, pero ambos pueden ser comparados con el grado de precisión que se desee.” (Pérez-Ransanz, 1997, pág. 78)

terreno de las teorías empíricas para indicar la falta de un *lenguaje común* que permita su traducción sin pérdidas ni residuos (Pérez-Ransanz, 1997, pág. 78). A su vez, podemos distinguir entre dos sentidos en los que Kuhn usa el término. El sentido que domina en *ERC* es un sentido estrictamente intracientífico, es decir, que los efectos de la inconmensurabilidad son experimentados durante un periodo revolucionario por las comunidades científicas en cuestión. Un segundo sentido del término inconmensurabilidad es el que Kuhn usa, por ejemplo, en el ensayo “What Are Scientific Revolutions?”. Este es un sentido eminentemente histórico, es decir, un sentido con cuyos efectos se topa el historiador de la ciencia cuando intenta dar sentido a las ideas científicas del pasado comparándolas con las del presente. Llamaré respectivamente inconmensurabilidad científica a la primera e inconmensurabilidad histórica a la segunda. El problema científico es un problema estrictamente epistémico-ontológico, mientras que el problema historiográfico es un problema eminentemente semántico. Por esta razón, es el problema científico el que más interés tiene para la filosofía de la ciencia, aunque evidentemente ambos están interrelacionados.¹⁹¹

El planteamiento de la inconmensurabilidad, por su interrelación y dependencia con el concepto de paradigma, está ligado a argumentos conceptualmente más amplios. En Kuhn la tesis de la inconmensurabilidad está ligada a la tesis del “cambio de mundo” que sobreviene al científico individual o a la comunidad de científicos cuando ocurre un cambio de paradigma, ya que la práctica científica no es ni azarosa ni arbitraria, sino que está guiada por las determinaciones epistémico-ontológicas del paradigma. Cuando se propone una nueva teoría, esta, al cambiar la estructura conceptual, que incluye las categorías de géneros (“natural kinds”),

¹⁹¹ La razón es que el sentido que más compete a la filosofía de la ciencia es el primero y a los historiadores de la ciencia el segundo. Una vez hay un cambio de paradigma, el paradigma anterior se abandona y las comparaciones o intentos de traducción cesan. Ningún einsteiniano ni ningún libro de texto científico contemporáneo plantean nunca una comparación de la teoría general de la relatividad con la teoría aristotélica de la caída de los graves. Sólo para el historiador de la ciencia hay inconmensurabilidad entre Einstein y Aristóteles pero nunca para un físico y, por lo tanto, las consecuencias epistemológicas interesantes se limitan al primer sentido.

las metáforas, los modelos, las generalizaciones simbólicas, los compromisos metafísicos, en fin, una reestructuración de la *matriz disciplinaria*, cambia no tan solo lo que predicamos sobre el mundo, sino nuestras formas de percibirlo y de interactuar con él. Al ocurrir esto, nos dice Kuhn, los científicos que practican ciencia bajo el nuevo paradigma experimentan lo que él llama un “cambio de mundo”:

In a sense that I am unable to explicate further, the proponents of competing paradigms practice their trades in different worlds. [...] Practicing in different worlds, the two groups of scientists see different things when they look from the same point in the same direction. Again, that is not to say that they can see anything they please. Both are looking at the world, and what they look at has not changed. But in some areas they see different things, and they see them in different relations one to the other. (Kuhn, 1996, pág. 150)

La reacción epistemológica instintiva ante afirmaciones como “practican en distintos mundos”, “ven cosas distintas cuando miran en la misma dirección”, es de repudio, ya que —nos diría la tradición filosófica—, lo que realmente está ocurriendo en estos casos es que la teoría anterior era falsa y, al cambiar de teoría, simplemente estamos sustituyendo proposiciones falsas creídas como verdaderas por proposiciones verdaderas, probablemente verdaderas o, en la práctica, verdaderas hasta que se pruebe lo contrario. Es decir, lo que está ocurriendo en casos de cambio paradigmático es una corrección de nuestras creencias. Esto —dirían sus críticos— se evidencia por lo precavido y ambiguo del vocabulario que utiliza Kuhn (Bird, 2000) (Sharrock & Read, 2002). Frases como: “esto no quiere decir que vean lo que les da la gana” o “ambos miran al mundo y lo que miran no ha cambiado”, delatan un compromiso con un empirismo y realismo de fondo que traiciona el alcance onto-epistémico que la tesis del *cambio de mundo* pretende tener. Sin embargo, aseveraciones del tipo “ven cosas distintas” y “las ven en distintas relaciones unas con otras”, no deben tomarse a la ligera y mucho menos olvidarse en el debate sobre la inconmensurabilidad, ya que están en la raíz de la idea de Kuhn—idea que, pese a sus reformulaciones a través de los años, este nunca abandonó. Aunque discutiremos esta tensión con detalle más adelante, baste repetir aquí lo que N. R. Hanson dice de esta misma problemática (la de si los científicos “ven” o no lo “mismo” cuando

miran desde el mismo punto en la misma dirección) usando el ejemplo de Tycho Brahe y de Kepler:

No habrá nada que tenga interés filosófico en la cuestión de si ven o no ven la misma cosa, a menos que ambos perciban el mismo objeto. Nuestra cuestión no conduce a nada, a menos que ambos vean el sol en este sentido primario. (Hanson, pág. 221)

Pero dejemos para más tarde esta discusión que será clave en mi afirmación de por qué la fenomenología ofrece una mejor teoría de la percepción para la epistemología kuhniana que la tradición analítica—sobre todo, mejor que aquella que la tradición heredera del fisicalismo de Carnap y de Quine podría brindarle.

Continuando con los cambios de mundo, estos conciernen a la forma en que los conceptos teóricos no solo son relaciones de objetos matemáticos o abstracciones de cálculo sino que dibujan las relaciones de diferencia y semejanza con que agrupamos el mundo en unidades de sentido. Son conceptos categoriales que trascienden su función instrumental y se convierten en relaciones de carácter constitutivo-formal. Según Ana Rosa Pérez Ransanz:

Este cambio en la forma de agrupar los objetos, que supone una alteración en las pautas básicas de semejanza/diferencia, remite a un cambio en cierto tipo de concepto, *los conceptos de clase*, a los que Kuhn más adelante se referirá como “categorías taxonómicas.” Se trata, por lo tanto, de un cambio semántico que no se reduce al *modo* como las teorías rivales caracterizan su ámbito de referencia, sino de un cambio que implica una modificación en la *estructura* de dicho ámbito. De aquí que no sólo varíe el sentido (la intensión) de ciertos términos, sino también su referencia (su extensión). (Pérez-Ransanz, 1997, pág. 80)

De modo que no exageraríamos si planteamos el problema en términos trascendentales. Son precisamente las categorías taxonómicas la *condición de posibilidad* del conocimiento científico. Sin un paradigma que guíe al científico, no hay percepción científica propiamente en la medida en que es el paradigma el que dictamina la respuesta a la pregunta ontológica: ¿qué es lo que hay? Y esto no solo de manera *intensional* sino también *extensional*. Sea la respuesta extensional: átomos, bacterias, seres vivos, espacio-tiempo, aire deflogistado, fuerza de gravedad, o cualquier otra entidad postulada por una teoría, es el paradigma el que determina la forma en que se ha de interpretar estas entidades, dónde irá el científico a buscarlas, qué

aparato necesitará, cómo pensar en esas entidades de manera que la extensión o referencia se vuelve inseparable de la intensión o sentido de los términos. La clave, nuevamente, está en que, para Kuhn, los términos de una teoría se definen por las prácticas que implican. Las relaciones de estas prácticas son las que determinan el paradigma haciendo que dos teorías que intentan describir un “mismo” ámbito fenoménico proyecten distintas prácticas científicas perceptualmente dirigidas.

Usando ejemplos sacados de la historia de la ciencia, Kuhn sostiene que no hay ningún vocabulario teóricamente neutral al que remitirse a la hora de seleccionar entre paradigmas y, por lo tanto, que la decisión de cuál es el mejor no es tomada racionalmente sino por persuasión, usando argumentos estéticos, valores epistémicos, que no necesariamente toman en cuenta la adecuación empírica de las teorías.¹⁹² Todos estos aspectos de la filosofía de la ciencia de Kuhn contribuyeron a las reacciones y acusaciones de irracionalismo, psicología de masas, idealismo, relativismo radical, y demás que se le han hecho. Para complicar aún más las cosas, Kuhn utilizó términos como “conversión” y “fe” para describir el cómo de la transición individual entre paradigmas. Cito a Kuhn:

The man who embraces a new paradigm at an early stage must often do so in defiance of the evidence provided by problem-solving. He must, that is, have faith that the new paradigm will succeed with the many large problems that confront it, knowing only that the older paradigm has failed with a few. A decision of that kind can only be made on faith. (Kuhn, 1996, pág. 158)

La falta del carácter de necesidad en la transición entre paradigmas tiene como consecuencia la imposibilidad de atribuirles error o falsedad de manera no relativa al nuevo paradigma y a las creencias de aquellos científicos que se resistan a cambiar. Lo único que se puede hacer es esperar a que se mueran o se retiren (pág. 151ss.). Puesto en términos prestados

¹⁹² Téngase en cuenta el contraste que existe con Quine. En Quine la decisión es de índole pragmática pero racional debido a que esta selección busca simplificar la teoría para agilizar nuestra relación con la experiencia sensible. Es decir, que para Quine hay criterios epistémicos comunes para guiar la decisión, aun cuando no todos decidan lo mismo. En Kuhn esta racionalidad compartida es lo que desaparece en periodos de ciencia revolucionaria en los que hay que recurrir a la persuasión y en los que los científicos se “convierten” a un paradigma sin tener recursos suficientes en la evidencia.

de la epistemología evolucionista, hay que aislar sus *memes* (genes culturales) y evitar que se reproduzcan, es decir, hay que dejar de citarlos y evitar que publiquen y enseñen. Solo así habrá una transición total de paradigma. Aquel científico, dice Kuhn, que se resista al cambio después de que toda su profesión se ha convertido, deja *ipso facto* de ser científico (pág. 159). (Piénsese, por ejemplo, en el viejo Einstein con relación a la interpretación ortodoxa de la mecánica cuántica).

4.1.3.3. Críticas a la tesis de la inconmensurabilidad

La obra de Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas* cautivó a gran número de lectores pero horrorizó a la mayoría de los filósofos de la ciencia debido a su énfasis en lo que parecen constituir los *determinantes irracionales* de la aceptación de una teoría científica y a su uso de los términos como “conversión” y “cambio gestáltico”. (Putnam, 2001b, pág. 118)

Los críticos de Kuhn forman de por sí una estirpe muy prestigiosa de filósofos de la ciencia de corte analítico que incluyen a figuras como Hilary Putnam¹⁹³, Donald Davidson, W.V.O. Quine, Karl Popper, Imre Lakatos, Ian Hacking, entre otros. Esta situación, de entrada, podría parecer razón suficiente para explorar estas críticas con algún detenimiento, pero la razón principal para hacerlo en este momento es otra. Según mi parecer, la tesis de la inconmensurabilidad de Kuhn es el saldo de la discusión de la tradición analítica en torno al problema del cambio conceptual, que, como vimos, es el problema principal y motor del surgimiento de la filosofía de la ciencia en el siglo veinte. Considero que la tradición analítica fue incapaz de interpretar la tesis de la inconmensurabilidad como lo que realmente es: una tesis sobre el rol trascendental constitutivo de la percepción en el quehacer científico. Es decir, que la tesis de la inconmensurabilidad implica, por las consecuencias pragmáticas de hacer

¹⁹³ Estrictamente hablando Putnam pertenece a la tradición pragmatista o neo-pragmatista, pero para efectos de esta discusión, pertenece a la tradición heredera de los problemas planteados por la filosofía de la ciencia del empirismo lógico y por lo tanto lo incluyo en la tradición analítica en este sentido amplio.

ciencia bajo un paradigma, una teoría trascendental de la percepción. Pues como vimos, en Kuhn la percepción del mundo es condición de posibilidad de mi actuar en el mundo y, dado que cada paradigma rearticula y constituye nuevos y distintos objetos de la percepción, cada paradigma constituye y articula un mundo práctico distinto. Debido a esto, el científico o comunidad científica que genera un paradigma nuevo está *de facto* generando un mundo, o al menos, parte de un mundo. Sin embargo, la tradición analítica, al carecer de una teoría trascendental robusta de la percepción, no pudo sino malinterpretar la tesis de la inconmensurabilidad como una tesis sobre la imposibilidad de la traducción completa entre teorías y fue incapaz de ver y criticar los aspectos más interesantes y radicales de la misma en los términos en que Kuhn hubiese querido.

En las secciones siguientes me concentraré específicamente en las críticas de Putnam y Davidson a la tesis de la inconmensurabilidad pues en ellas se ve claramente el punto que quiero argumentar.

4.1.3.3.1. La crítica de Putnam a la tesis de la inconmensurabilidad

Quiero afirmar que esta tesis se autorrefuta[.]
(Putnam, 2001b, pág. 119)

Putnam tiene dos objeciones principales contra la tesis de la inconmensurabilidad. La primera es—y cito a Fernández Moreno en su resumen y sistematización de las ideas de Putnam—“[que la] tesis de la inconmensurabilidad conlleva que teorías diferentes son completamente intraducibles, por lo que los seguidores de una teoría no pueden interpretar y comprender en absoluto lo que afirman los partidarios de una teoría diferente; pero entonces los primeros no tendrían razón alguna para considerar a estos últimos como personas; solo podrían concebirlos como animales que responden a ciertos estímulos.” (pág. 282) Y la segunda —y cito nuevamente a Fernández Moreno— “[que la] tesis de la inconmensurabilidad de

teorías conlleva que no podemos interpretar y entender teorías antiguas no vigentes.” (pág. 282) Evidentemente, Putnam parte de una interpretación de la inconmensurabilidad simultáneamente como inconmensurabilidad *total* y como intraducibilidad interteórica. La tesis de la inconmensurabilidad es, ciertamente, incoherente interpretada como inconmensurabilidad total, tal y como plantea la primera objeción de Putnam (como el problema de la incomunicabilidad absoluta entre los que mantienen una teoría con los que mantienen la otra y de la imposibilidad de dar sentido a frases como “diferentes teorías” o “diferentes puntos de vista”). Esta incomunicabilidad se sigue de la interpretación de Putnam de que la intraducibilidad es total o absoluta. De ser este el caso, argumenta Putnam (2001b, pág. 120), no solo no podríamos darnos cuenta de que tenemos teorías distintas, sino que ni siquiera tomaríamos a los correligionarios de la otra teoría por seres pensantes, dándoles el mismo trato que a animales que gruñen. El problema principal con esta interpretación es que nadie ha sostenido hasta la fecha o, mejor dicho, —por ser cuidadoso—, Kuhn nunca sostuvo la tesis de la inconmensurabilidad total, ni en *ERC* ni en ningún texto subsiguiente.¹⁹⁴

Sin embargo, la crítica de Putnam no es completamente trivial, ya que al exponer los problemas de la tesis extrema de la inconmensurabilidad total como intraducibilidad y como incomunicabilidad evidencia, o pretende evidenciar, que, de no ser así, aquello que resulte en traducibilidad parcial y comunicabilidad parcial no puede ser llamado inconmensurable. Si es posible traducir una teoría a la otra, por rudimentaria que sea la traducción, ello implica que ambas no son tan disímiles. Cito a Putnam: “Decir que Galileo poseía nociones que son ‘inconmensurables’ con las nuestras, *para seguidamente describirlas con detalle*, es algo totalmente incoherente.” (pág. 120) Pretender que se puedan traducir las teorías del pasado, pero que esta traducción no sea completa o tenga pérdida semántica, esconde para Putnam un

¹⁹⁴ Véase el ensayo de Kuhn: “Commensurability, Comparability and Communicability” en (Kuhn, 2002, págs. 33-57).

reclamo para él injustificable: esconde la creencia de que hay tal cosa como una traducción *real* que, en este caso, las pretendidas teorías inconmensurables no llegan a alcanzar.

Para Putnam la posibilidad de la traducción parcial y de la comunicación interparadigmática invalida la tesis de la inconmensurabilidad. El amplio ámbito de creencias compartidas y de semejanzas entre los practicantes de ambas comunidades permite que sus enunciados sean interpretables, y esto equivale para Putnam a que sean traducibles. Al establecer que todo acto de interpretación conlleva implícitamente y necesariamente unas coordenadas comunes que hacen inteligibles mínimamente las creencias de la comunidad que interpretamos, Putnam da un argumento trascendental en contra de la tesis de la inconmensurabilidad ya que este terreno común es condición de posibilidad de todo acto de interpretación y traducción.

4.1.3.3.2. La crítica de Davidson a la tesis de la inconmensurabilidad

The dominant metaphor of conceptual relativism, that of differing points of view, seems to betray an underlying paradox. Different points of view make sense, but *only* if there is a common coordinate system on which to plot them; yet the existence of a common system belies the claim of dramatic incomparability. (Davidson, 1985, pág. 130) [mi énfasis]

La crítica de Davidson es más general que la de Putnam y está dirigida a lo que él llama el tercer dogma del empirismo—aludiendo al ensayo de Quine “The Two Dogmas of Empiricism”—. Este tercer dogma consiste en la distinción esquema-contenido empírico o esquema-mundo y el relativismo conceptual que implica. (Davidson, 1985) Según Davidson, lo que tienen en común todos los que hablan de esquemas conceptuales—y aquí incluye tanto a Kuhn como a Quine—es que aceptan la distinción esquema-mundo. Es decir, que aceptan que hay un algo común, que en Kuhn se ve reflejado en expresiones como: “lo que ven no ha cambiado” o “no pueden ver lo que les dé la gana” y en la distinción que Kuhn admite entre estímulo y sensación.

Notice now that two groups, the members of which have systematically different sensations on receipt of the same stimuli, do in *some sense* live in different worlds. We posit the existence of stimuli to explain our perceptions of the world, and we posit their immutability to avoid both individual and social solipsism. About neither posit I have the slightest reservation. But our world is populated in the first instance not by stimuli but by the objects of sensations, and these need not be the same, individual to individual or group to group. (Kuhn, 1996, pág. 193)

En particular, Kuhn admite que el estímulo es común. Podríamos decir que equivale a lo que procede del mundo, a aquello que no depende de mi voluntad, mientras que la percepción de los objetos de la sensación está regida por el esquema conceptual y es distinta para miembros de comunidades distintas. Es precisamente en esta distinción donde Davidson ve un resabio empirista y la paradoja que traiciona la tesis de la inconmensurabilidad. Seguir admitiendo el binomio esquema-mundo es admitir que hay un “algo” común —llámese mundo, naturaleza o experiencia— que *es* lo que el lenguaje—llámese esquema conceptual, paradigma o estructura léxica— *organiza* y, por lo tanto, que hay un “lugar” o terreno empírico común desde el cual se aprecia la diferencia entre esquemas conceptuales. Ese “algo común” que nos afecta a todos por igual apunta, a su vez, a un realismo metafísico de fondo, un mundo *en-sí* que nos afecta con independencia del estado de nuestro conocimiento, esquema conceptual, paradigma o estructura léxica. Admitir esto no es otra cosa que admitir algo así como un *noúmeno* kantiano sin el cual la postura idealista o relativista no parece tener sentido.¹⁹⁵ Ahora bien, argumenta Davidson, admitir esto es admitir que no hay tal relativismo o inconmensurabilidad, ya que tenemos acceso a un terreno común no mediado por el esquema conceptual.¹⁹⁶ Por lo tanto,

¹⁹⁵ Es importante advertir aquí que, aun en este caso en que se admite tácitamente la existencia de un mundo que nos afecta a todos por igual, tenemos que tener en cuenta que no se trata de un mundo nouménico en sentido estricto ya que cómo nos afecta está subordinado a las capacidades perceptivas de nuestra especie. Ese “mismo mundo” del realista metafísico afecta a las arañas de manera diferente que a los pulpos, que a los humanos, etc.

¹⁹⁶ Davidson no parece tomar en cuenta que nuestro único acceso al estímulo es a través de la sensación. En particular no parece percatarse o darle importancia al hecho de que hablar de estímulos es ya postular una teoría explicativa de la percepción. “We posit the existence of stimuli to explain our perceptions of the world, and we posit their immutability to avoid both individual and social solipsism.” (Kuhn, 1996, pág. 193) Por lo tanto, al ser una teoría más, se comete un círculo vicioso al plantear el estímulo como terreno común para comparar teorías.

concluye, la tesis del relativismo conceptual es incoherente. En un tono más cínico, e ingenioso, dice: “Instead of living in different *worlds*, Kuhn’s scientists may, like those who need Webster’s dictionary, be only *words* apart.” (Davidson, 1985, pág. 134) [mi énfasis].

Vistas desde el paradigma filosófico analítico estas críticas parecen demostrar, en el peor de los casos, que la tesis de la inconmensurabilidad es insostenible o, en el mejor de los casos, la presentan como una exageración por parte de Kuhn de los elementos necesarios de todo acto interpretativo y de traducción. Es mi parecer que esta forma de ver e interpretar la tesis de la inconmensurabilidad es sencillamente un efecto de la incapacidad que tuvo la tradición analítica de apreciar la tesis de la inconmensurabilidad como lo que realmente es: no una tesis sobre la imposibilidad de la traducción completa entre teorías, sino una tesis sobre el efecto trascendental constitutivo de la percepción en el quehacer científico.

4.1.3.3.3. La incapacidad de la filosofía analítica de interpretar correctamente la tesis de la inconmensurabilidad como una tesis sobre la percepción

Mi crítica principal a las críticas de Putnam y de Davidson a las tesis de la inconmensurabilidad y del “cambio de mundo” es que interpretaron estas a la sombra de las tesis de Quine sobre la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia y, por tanto, interpretaron la relación entre comunidades científicas con paradigmas científicos distintos como una relación de traducción radical.¹⁹⁷ La mala interpretación de la tradición analítica consistió en ver la tesis de la inconmensurabilidad como un reclamo sobre la posibilidad o imposibilidad de la traducibilidad entre teorías en vez de verla como una tesis sobre el carácter constitutivo-perceptual de las teorías con la consecuente imposibilidad de compatibilizar los horizontes de la práctica científica proyectados por ambas.

¹⁹⁷ El concepto de traducción radical lo introduce Quine en su libro *Word and Object* (Cap.2, §7) (2001c) en 1960 y luego en su ensayo “Ontological Relativity” de 1969 (2002). Ver también el ensayo de Davidson “Radical Interpretation” de 1973 (2006).

Por un lado, Putnam no tomó en cuenta la posibilidad del carácter local del planteamiento kuhniano debido a que redujo el problema de la inconmensurabilidad a un problema semántico, es decir, que solo consideró el sentido histórico de la tesis de la inconmensurabilidad (es decir, la incomprensión e incompatibilidad conceptual que experimenta un historiador de la ciencia al estudiar sistemas o teorías científicas pasadas) y no se percató de las implicaciones onto-epistémicas que conlleva el sentido científico de la misma. En otras palabras, se le pasó por alto que el terreno común compartido, lo mismo que el diferente, entre ambas comunidades era de índole perceptual con consecuencias pragmáticas (en la práctica científica y su manipulación de objetos e instrumentos) y no solo lingüísticas.

Davidson, por su parte, no vio que la tesis de la inconmensurabilidad no es una tesis sobre la relación esquema conceptual-mundo, sino sobre la relación esquema-praxis-mundo. En la interpretación de la tesis de la inconmensurabilidad como una tesis sobre problemas de traducción entre lenguajes se reduce la inconmensurabilidad a una relación de traducción entre el lenguaje #1 y el lenguaje #2. El problema real que plantea la inconmensurabilidad, sin embargo, es el de la relación lenguaje/praxis/mundo #1 vs. lenguaje/praxis/mundo #2, esto es, como una relación entre el rol estipulativo (Falguera, 2004) que tiene el lenguaje de una teoría científica para Kuhn y las consecuencias constitutivas que tiene este lenguaje sobre las prácticas tanto teóricas como manipulativas (en términos senso-motrices y en términos tecnológicos) de los científicos sobre (o en) el mundo. No basta con decir que se trata de diferentes palabras (“different words”), sino que se trata de diferentes mundos con expectativas prácticas diferentes. Ciertas generalizaciones establecidas por la estructura léxica del paradigma constituyen principios sintéticos a priori para ese mundo que permiten y limitan los modos de interactuar con él.

Las generalizaciones, que para un individuo o un grupo de individuos de la correspondiente comunidad juega ese papel constitutivo de una estructura *léxica*, adquieren *un rol estipulativo*, para ese individuo o grupo de individuos, *frente al rol empírico* que, para él o ellos, tienen el resto de las expectativas asociadas a dicha estructura léxica. [...] El estatus que

adoptan tales generalizaciones con rol estipulativo es más bien de “proposiciones sintéticas a priori”, donde el carácter a priori no es absoluto sino relativo a la estructura léxica en cuestión. (Falguera, 2004, pág. 197)

El paradigma establece las condiciones metafísicas *a priori* del mundo estipuladas por la teoría en cuestión. En la distinción tripartita que hace Michel Friedman de las distintas funciones de una teoría (a saber: leyes empíricas, paradigma y meta-paradigma), este autor define el rol de estos principios *a priori* de la siguiente manera:

At the second level are constitutively a priori principles, basic principles of geometry and mechanics, for example, that define the fundamental spacio-temporal framework within which alone the rigorous formulation and empirical testing of first or base level principles is then possible. These relativized a priori principles constitute what Kuhn calls paradigms [...]. (Friedman, 2001, p. 45)

Esto quiere decir que no basta con zanjar el problema de la inconmensurabilidad, como lo hacen Putnam y Davidson, buscando formas de hacer traducibles los enunciados de una teoría a otra, pues aun si lo lograsen hacer (en un sentido estrictamente semántico), todavía quedarían por explicar las diferencias en expectativas de la praxis sobre el mundo que tienen los distintos grupos de científicos que apoyan o trabajan bajo diferentes paradigmas. Y son precisamente estas expectativas prácticas las que un paradigma constituye *a priori*.

Por ejemplo, piénsese en las diferencias en la práctica científica y en la manipulación de instrumentos de dos científicos, uno aristotélico y otro copernicano respectivamente, que realizan esta práctica bajo diferentes paradigmas y que buscan explicar los cráteres de la luna. Equipados con un telescopio de igual resolución, el aristotélico apuntará su telescopio a la luna para hacer descripciones de los “cráteres”¹⁹⁸ como características intrínsecas de la misma, debido a que el mundo supralunar en dicho paradigma es inmutable, mientras que el científico galileano apuntará su telescopio hacia el espacio circundante a la luna en busca de asteroides,

¹⁹⁸ Pongo la palabra “cráter” entre comillas ya que, muy probablemente, un aristotélico no vería cráteres, sino manchas, valles y montañas.

debido a que en su paradigma no existe distinción entre el mundo sub y supralunar y, por tanto, buscará como explicación de un cráter la misma explicación que le daría a uno en la tierra: el producto de un impacto con un objeto masivo y veloz. Al científico aristotélico le resultaría inútil o absurdo apuntar con su telescopio al espacio circundante a la luna. En este sentido un paradigma dirige, teleológicamente o *intencionalmente* (para usar un vocabulario fenomenológico) la mirada y la percepción en general del científico de maneras muy concretas que hacen que no solo sean los términos de dos teorías los que difieren en una revolución científica sino también las posibles prácticas científicas.

Las primeras formulaciones de la tesis de la inconmensurabilidad de Kuhn eran eminentemente sobre la función teleológica senso-motriz del paradigma en la práctica científica y, aunque toda su vida siguió sosteniendo la tesis de la inconmensurabilidad y la consideraba tanto su mayor innovación teórica¹⁹⁹ como un *sine qua non* de toda posible teoría sobre el progreso y el cambio científico,²⁰⁰ Kuhn no logró crear una teoría de la percepción propia que le permitiese mantener sus conclusiones acerca del “cambio de mundo” y, por tanto, se vio obligado a replantear estas en términos lingüísticos y no perceptuales. Debido a que la formación de Kuhn no era en filosofía, cuando llegó la hora de contestar a sus críticos se dio a la tarea de sumirse en la literatura sobre la percepción de la tradición filosófica de la que se sentía parte. Allí, lamentablemente, no encontró gran cosa que le ayudase a formular el problema en los términos en que los planteó en *ERC*, es decir, en términos perceptuales. A esto se le suma otro obstáculo: su realismo irredento y sus resabios empiristas.²⁰¹ Recalco que estos

¹⁹⁹ “My own encounter with inconmensurability was the first step on the road to *Structure*, and the notion still seems to me the central innovation introduced by the book”. (Kuhn, 2002, pág. 228)

²⁰⁰ “No other aspect of *Structure* has concerned me so deeply in the thirty years since the book was written, and I emerge from those years feeling more strongly than ever that incommensurability has to be an essential component of any historical, developmental, or evolutionary view of scientific knowledge.” (Kuhn, 2002, pág. 91)

²⁰¹ Al hacer la distinción entre estímulo, sensación y objetos de sensación, Kuhn parece no abandonar nunca una comprensión empirista del estímulo como fundamento de la percepción y, por tanto, parece siempre

problemas, junto a la falta de una teoría de la percepción adecuada sobre la cual montar su teoría, hicieron que Kuhn mismo se retrotrajera (Grandy, pág. 257) una y otra vez a posturas epistemológicas pre-kuhnianas abriendo así la posibilidad de una interpretación lingüística de sus tesis, como la que hizo Davidson (“only words apart”) (pág. 134).

La razón de esta incapacidad por parte de Kuhn para exponer, y de la tradición analítica para interpretar correctamente, la tesis de la inconmensurabilidad como una teoría sobre el carácter constitutivo-trascendental de la percepción científica, se debe a la ausencia de interés por parte de esta tradición por la percepción y los problemas relativos a ella en los años centrales en que Kuhn desarrolló su teoría, como el mismo Putnam aceptará dieciocho años más tarde:

Aproximadamente durante los primeros veinticinco años de mi vida profesional como filósofo, he compartido con mis contemporáneos una misma concepción sobre cuáles eran los auténticos temas metafísicos y epistemológicos, y una misma concepción sobre la importancia (pequeña) que tenía la filosofía de la percepción para abordar esos asuntos. Sin embargo, durante los últimos quince años me he ido convenciendo cada vez más del grado en que nuestra posición actual, sobre lo que son las alternativas filosóficas importantes, depende precisamente de un consenso muy amplio, aunque sea vago, sobre la naturaleza de la percepción. (Putnam, 2001a, pág. 15)

El bloque analítico estaba comprometido con una concepción causal de la percepción (Putnam, 2001a) que trae consigo todo el andamiaje del representacionalismo que tanto ha criticado Rorty (1980) y que obliga al filósofo a distinguir entre datos sensoriales y esquema conceptual o entre irritación superficial y esquema conceptual (en el caso de Quine). Dada esta distinción, Putnam se pregunta por qué ha de sorprendernos que el vínculo entre el lenguaje y el mundo nos parezca tan problemático.

Después de que durante treinta años se haya ignorado prácticamente [...] la tarea de enfrentarse con un punto de vista sobre la percepción que ha sido el dominante desde el siglo XVII, ¿nos debería sorprender que la misma idea de que pensamiento y lenguaje se conectan con la realidad aparezca como algo cada vez más problemático? Si nunca mencionamos la percepción, ¿nos puede sorprender que no podamos ver cómo el pensamiento y el lenguaje se vinculan al mundo? (2001a, pág. 15)

mantener una relación ambigua con sus propias tesis que dan la impresión de que él mismo tenía problemas con las consecuencias onto-epistémicas de su filosofía de la ciencia.

Si se piensa en el debate sobre la inconmensurabilidad como un debate sobre el vínculo entre lenguaje y mundo y se deja de lado al sujeto que percibe, que actúa, participa y manipula ese mundo (ya sea porque se presupone que la relación del sujeto con el mundo se explica con la teoría causal de la percepción, o porque esta explicación se relega al ámbito de la investigación empírica, o porque los resultados de la investigación empírica se consideran epistémicamente irrelevantes), entonces no cabe duda de que el trabajo de Kuhn tenía que ser necesariamente malinterpretado y concebido como incoherente. Vemos cómo el propio Putnam, al admitir esta tendencia, da pie para descartar sus propias objeciones a la tesis de la inconmensurabilidad en la medida en que la profundización en los problemas pragmático-constitutivos que acarrea, por ejemplo, una teoría fenomenológico-intencional de la percepción invita inmediatamente a pensar que en una relación de traducción entre teorías científicas se juega más que un mero cambio de sentido de los enunciados. Una teoría de este tipo requiere que veamos los cambios de teoría como cambios del ámbito de objetividades que componen el horizonte de expectativas de un mundo y, por lo tanto, en estos periodos de cambio revolucionario una nueva teoría proyecta nuevos modos y límites en los que podemos interactuar con nuestro entorno. Es decir, un cambio de teoría inevitablemente acarrea un cambio ontológico, un cambio de mundo práctico o vocacional (como diría Husserl). Pero si esto es cierto, ¿qué pasó con la fenomenología? ¿Por qué el trabajo de Kuhn no despertó más interés en el bloque continental? Una posible respuesta también nos la da Putnam:

En sus principales aspectos, la filosofía de la percepción se convirtió en un tema alejado de los intereses de los filósofos analíticos. Y, si a eso le añadimos la pérdida de interés por la fenomenología, que se produce después de los años cincuenta, la percepción se convierte, en general, en un tema cuyo estudio tampoco es abordado por los filósofos “continentales”. (Putnam, 2001a, pág. 14)

Putnam no tan solo admite que la filosofía analítica no se preocupó mucho por la percepción en esos años, sino que señala, y con razón, que incluso en la filosofía continental,

después del abandono del interés por la fenomenología, la percepción también se hizo anatema. Tanto desde la perspectiva analítica como desde la continental esto se debió al llamado “giro lingüístico”.²⁰²

Kuhn murió en 1996 antes de poder terminar lo que sería su último libro y que venía a ser la secuela de *La estructura de las revoluciones científicas* o, más bien, una profundización y un intento de llevar el argumento de la *ERC* a su conclusión lógica: el planteamiento y desarrollo de una epistemología (evolucionista) naturalizada a la que él llamaba “kantismo post-darwinista”. Su muerte inoportuna nos deja a nosotros, aquellos de nosotros que esperábamos ansiosos la publicación de este libro, con la difícil e incómoda tarea de intentar especular sobre el posible camino que este autor seguiría de haberlo terminado. Por tal razón, propongo una lectura continental fenomenológica de la filosofía de la ciencia de Kuhn (capítulo 5), como un intento de recorrer un camino posible que dé continuidad a su proyecto inconcluso.

Finalmente, veremos cómo se juntan todas las piezas del rompecabezas que he ido montando y cómo estas dan pie a la investigación que me concierne: el establecimiento de una fenomenología naturalizada como la efectuación del ideal moderno de generar un discurso de todo lo que hay de manera no dualista.

4.1.4. El kantismo post-darwinista: la epistemología trascendental naturalizada de Thomas Kuhn

The view toward which I grope would also be Kantian, but without the “things in themselves” and with categories of the mind which could change with time as the accommodation of language and experience

²⁰² La antología compilada por Richard Rorty *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* 1967 atestiguan la amplia gama de autores dentro de la tradición analítica que veían la filosofía, siguiendo a Wittgenstein, como un método para desenmarañar pseudoproblemas causados por el mal uso del lenguaje. En el campo continental se asocia el giro lingüístico con figuras como Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y Jacques Derrida y el giro hermenéutico con Martin Heidegger, Georg Gadamer y Gianni Vattimo. Para ninguno de estos autores la percepción parece tener importancia o, al menos, parecen considerar la percepción como subdeterminada por el lenguaje.

proceeded. A view of that sort need not, I think, make the world less real. (Kuhn, 2002, pág. 207)

En la sección anterior expuse cómo la tesis de la inconmensurabilidad de Kuhn —que por propia admisión es la tesis central de su filosofía de la ciencia— se vio atrapada en una discusión más general de filosofía del lenguaje montada sobre los debates en torno a las tesis de Quine de la interpretación radical, la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia que no permitieron ver la tesis de la inconmensurabilidad como lo que realmente es: una tesis sobre el rol constitutivo-trascendental de la percepción.

Irónicamente, fue la insistencia de Kuhn en mantener su discusión dentro de la tradición analítica de filosofía de la ciencia lo que le obligó a replantear la tesis de la inconmensurabilidad haciendo cada vez más énfasis en la adquisición del lenguaje o léxico y alejándose cada vez más de las metáforas gestálticas y perceptivas. Esto se debió a que, de acuerdo con su propio acercamiento filosófico, “no habría filosofía sin tradiciones” (2002, pág. 321) y a que él se sentía parte de la tradición del empirismo lógico (pág. 321). La ironía consiste en que, de haber aplicado las consecuencias de su propia filosofía a su carrera como filósofo, habría caído en la cuenta de que su modelo de desarrollo científico constituía una revolución filosófica que hacía que su vocabulario perceptual-constitutivo fuese inconmensurable con el vocabulario lingüístico-semántico de la tradición analítica.

...Kuhn's work was part of the impetus that moved philosophers of science away from the Standard View of theories to the family of views that give linguistic formulations a less central role. His later work seems retrograde, at least in placing more emphasis on the linguistic aspect. (Grandy, pág. 257)

El trabajo posterior a *ERC* se centró, en lugar de en una teoría de la percepción que lograrse dar sentido a sus reclamos ontológicos, en el desarrollo de una teoría semántica de

mundos posibles,²⁰³ y en conceptualizar los cambios de teoría como cambios de léxico,²⁰⁴ que es la estructura lingüístico-conceptual mediante la cual un científico recorta el mundo en unidades de sentido que corresponden, aunque no exclusivamente, a términos de género (“kind terms”)²⁰⁵, reduciendo casi por completo la discusión de la riqueza conceptual de la *matriz disciplinaria*²⁰⁶ en todos sus sentidos al fenómeno de la adquisición del léxico por parte del estudiante de ciencias.²⁰⁷

Estas dos condiciones, su fidelidad a la tradición analítica y la interpretación que hace esta tradición de la tesis de inconmensurabilidad como una tesis sobre la relación de traducción entre lenguajes, hicieron que Kuhn empleara la mayor parte de su tiempo y trabajo en contestar críticas planteadas con un vocabulario incompatible con las direcciones a las que se quería dirigir. Por ejemplo, tuvo que refutar la teoría causal de la referencia (Putnam, Kripke)²⁰⁸ pues

²⁰³ Por ejemplo, véase “Possible Worlds in the History of Science” en (Kuhn, 2002, págs. 58-89).

²⁰⁴ “Incommensurability thus becomes a sort of untranslatability, localized to one or another area in which two lexical taxonomies differ.” (Kuhn, 2002, pág. 93)

²⁰⁵ Algunas de las características de estos términos es que “aceptan el artículo indefinido” y el “no overlap-rule”. (Kuhn, 2002, pág. 92) Kuhn define el “no-overlap rule” como una limitación en la que: “no two kind terms, no two terms with the kind label, may overlap in their referents unless they are related as species to genus. There are no dogs that are also cats, no gold rings that are also silver rings, and so on: that’s what makes dogs, cats, silver and gold each a kind. Therefore, if the members of a language community encountered a dog that’s also a cat (or more realistically, a creature like the duck-billed platypus), they cannot just enrich the set of category terms but must instead redesign part of the taxonomy.” (pág. 92)

²⁰⁶ Esta se componía, como vimos más arriba, de cuatro elementos: i) *generalizaciones simbólicas* (ecuaciones matemáticas; notación lógica; generalizaciones expresadas lingüísticamente); ii) *modelos* (metáforas; analogías; y compromisos metafísicos); iii) *valores* (valores estético-epistémicos como simplicidad; precisión; consistencia; productividad; y amplitud); y iv) *ejemplares* (ejemplos concretos de la aplicación de las generalizaciones simbólicas y los modelos al universo fenoménico de la disciplina en cuestión).

²⁰⁷ Estas críticas, sin embargo, no implican que las argumentaciones de Kuhn no fuesen efectivas ni contundentes, pues creo que sí lo fueron, solo que desde la terminología de la tradición analítica seguían surgiendo objeciones que evitaban que Kuhn dedicase su tiempo a desarrollar otros aspectos de su teoría. Por ejemplo, la refutación en “Possible Worlds in the History of Science” de la versión de Putnam de la teoría causal de la referencia encarnada en el experimento mental de la “Tierra gemela” me parece contundente (Kuhn, 2002, págs. 78-86).

²⁰⁸ Ver por ejemplo: “Commensurability, Comparability, Communicability”, “Possible Worlds in the History of Science” y “Afterwords” todos en (Kuhn, 2002).

esta refutación era un prerequisite para hablar de la inconmensurabilidad.²⁰⁹ Sin embargo, sería simplificar excesivamente el asunto atribuir el cambio de énfasis de Kuhn desde una tesis sobre la percepción a una sobre el lenguaje solo a razones externas a su propia filosofía. La realidad es que Kuhn desde *ERC* estableció su incapacidad de articular de manera más completa la tesis del cambio de mundo como una tesis sobre el rol constitutivo-ontológico de la percepción. Frases como: “In a sense that *I am unable to explicate further*, the proponents of competing paradigms practice their trades in different worlds.” (Kuhn, 1996, pág. 150) [mis cursivas] dan testimonio de dicha incapacidad²¹⁰. Es por esto que Hoyningen-Huene distingue tres razones para el cambio de énfasis:

On Hoyningen’s account, Kuhn’s shift in focus from early, largely “perceptual theory” in *Structure* to a focus on language came about for at least three related reasons: first, because of the need to talk about how communities are the agents of scientific activity and how they transmit paradigms and participate in normal scientific research; second, because on his post-*Structure* focus on incommensurability as untranslatability; and third, because of his inability to further articulate the perceptual theory. (Nersessian, 2003, pág. 184)

Con estas observaciones no intento evadir el análisis de las minucias de estas discusiones con sus colegas de la tradición analítica, sino retomar una perspectiva fenomenológica que supla las carencias teóricas de Kuhn y que intente re-plantear su proyecto con independencia de una tradición que no cumplía con los requisitos mínimos para dar sentido a las tesis kuhnianas *desde* el paradigma que estas intentaban establecer: *desde* el proyecto kuhniano de una epistemología trascendental naturalizada.

²⁰⁹ El caso de su intercambio con Putnam es particular, pues puede ser interpretado como un intento de persuasión, como una invitación a que se convirtiera a su paradigma. Podemos tomar como evidencia de ello la siguiente cita de una entrevista que le hicieron, en octubre de 1995, poco antes de su muerte: “It’s always been clear to me also, or clear to me for some time, that the two people I was sure were taking the problems I was looking at seriously were me and Hilary. When Hilary started talking about internal realism. [sic.] I thought, hell, *now* he’s talking my language.” Pero continúa diciendo: “Well, he sort of stopped talking my language.” (Kuhn, 2002, pág. 312) [mis corchetes]

²¹⁰ Incluso al final de su carrera puede verse esta incapacidad o insatisfacción con los resultados a los que había llegado en el esbozo de sus teorías, como se evidencia en el epígrafe a esta sección donde dice: “The view toward which I *grobe*...” [mis itálicas]. El uso de la palabra “grobe”, que en inglés significa una búsqueda torpe e incierta mediante el tacto con las manos, es indicativo del estado de insatisfacción teórica en el que se encontraba.

Por ejemplo, debido al énfasis en el lenguaje, poca atención se le dio a los aspectos trascendentales, en sentido kantiano, de la obra de Kuhn. Este insistió, sin embargo, en estos aspectos en su obra tardía incluso llegando a llamar a su proyecto último un “kantismo post-darwinista”. Y es precisamente aquí, en esta conjunción de una filosofía trascendental naturalizada, donde se hallaba, desde mi perspectiva, la gran promesa del proyecto inconcluso de Kuhn. Por esta razón, antes de comenzar con la reevaluación fenomenológica de Kuhn en el siguiente capítulo, quisiera establecer claramente en qué sentido la filosofía de la ciencia de Kuhn implica una naturalización de la epistemología que, además, era concebida por Kuhn como una teoría trascendental en sentido kantiano, pero evolucionista. Una vez establecida esta auto-caracterización de su filosofía de la ciencia, no parecerá un salto tan grande ni una violencia interpretativa retomar su trabajo desde una perspectiva fenomenológica en el siguiente capítulo.

4.1.4.1. Kantismo post-darwinista: La epistemología de la ciencia de Kuhn como una epistemología trascendental naturalizada y evolucionista

By now it must be clear that the position I'm developing is a sort of post-Darwinian Kantianism. (Kuhn, 2002, pág. 104)

Desde el principio de su proyecto epistemológico en la *ERC*, la obra de Kuhn implicó no solo la naturalización de la epistemología, sino también concebir la misma en términos evolucionistas, aun cuando el recurso a la evolución fuese, en un principio, solo como analogía. Por ejemplo, el antepenúltimo párrafo de *ERC* dice lo siguiente:

The *analogy* that relates the evolution of organisms to the evolution of scientific ideas can be pushed too far. But with respect to the issues of this closing section it is nearly perfect. The process described in Section XII as a resolution of revolutions is *the selection* by conflict within the scientific community *of the fittest way to practice future science*. The net result of a sequence of such revolutionary selections, separated by periods of normal research, is the wonderfully *adapted* set of instruments we call modern scientific knowledge. Successive stages in that developmental process are marked by an increase in articulation and specialization. *And the entire process may have occurred, as we suppose biological evolution did, without*

benefit of a set goal, a permanent fix scientific truth, of which each stage in the development of scientific knowledge is a better exemplar. (págs. 172-173) [mis cursivas]

De modo que no ha de sorprendernos, dadas las implicaciones trascendentales de la obra de Kuhn que vimos más arriba, que Kuhn terminara al final de su carrera denominando su posición epistemológica como un *kantismo post-darwinista*. Lo que sí ha de sorprendernos es cómo este aspecto de su obra ha sido, con muy raras excepciones, ignorado por la crítica, por las razones que ya expusimos. Más sorprendente aún es cómo ha sido ignorado también el hecho de que a esta concepción de la epistemología —el kantismo post-darwinista— le corresponde, e implica, una nueva concepción de la naturaleza (lo que en este y en el siguiente capítulo llamaremos una naturaleza fenomenologizada).

Debe quedar claro que, aun cuando no fue hasta el final de su carrera que Kuhn comenzara a usar las referencias a Kant y su reinterpretación darwinista del mismo, la correlación entre un modo kantiano de preguntar por la ciencia y las consecuencias de su filosofía de la ciencia estaba presente desde *ERC*. Como hiciera Kant, Kuhn nunca partió de una postura epistemológicamente escéptica sobre el mundo. No se preguntó si el mundo o la ciencia existen o cómo puedo confiar en mi conocimiento del mundo, sino que, dada la existencia (histórica) de la ciencia y, en su caso, del cambio científico, se preguntó cómo debe ser el mundo para que la ciencia—con todo lo que esto implica en Kuhn—sea posible. Y aunque no contestó completamente esta pregunta en *ERC*, dejó claro que debía haber una correlación entre la concepción del conocimiento expresada en su libro y la concepción de la naturaleza correspondiente a la misma. Por ejemplo, Kuhn termina el libro con la siguiente reflexión:

Anyone who has followed the argument so far will nevertheless feel the need to ask why the evolutionary process should work. What must *nature*, including man, be like in order that science be possible at all? [...] It is not only the scientific community that must be special. *The world of which that scientific community is a part must also possess quite special characteristics*, and we are no closer that we were at the start to knowing what these could be. That problem—What must the world be like in order that man may know it?—was not, however, created by this essay. On the contrary, it is as old as science itself, and it remains unanswered.

But it need not be answered in this place. *Any conception of nature compatible with the growth of science by proof is compatible with the evolutionary view of science developed here.* Since this view is compatible with close observation of scientific life, there are strong arguments for employing it in attempts to solve the host of questions that still remain. (pág. 173) [mis cursivas]

Esta cita demuestra varias cosas. Primero, que toda la discusión y los argumentos esgrimidos por Kuhn en *ERC* le llevaron a concluir que, a esta concepción evolutiva del conocimiento científico, le corresponde una nueva concepción de la naturaleza. Y dos, que en el momento de finalizar *ERC* Kuhn aún no tenía una teoría del mundo o de la naturaleza que correspondiese al tipo de mundo que haría falta proponer para que fuese compatible con las consecuencias epistemológicas del cambio conceptual evidenciado por la historia de la ciencia y, por lo tanto, compatible con la tesis de la inconmensurabilidad. Es decir, Kuhn no había logrado desarrollar una ontología compatible con su epistemología. En cierta medida, el proyecto inconcluso de Kuhn hasta su muerte fue darse a la tarea de establecer precisamente esa correlación estructural entre comunidad científica y mundo. El nombre que le dio a su solución tentativa fue, como ya he mencionado, “kantismo post-darwinista”, y la pregunta que lo guió hasta sus últimos días fue cómo hacer compatible, en un discurso filosófico coherente, la tesis de la inconmensurabilidad con la idea de un mundo real efectivo, tal y como queda de manifiesto en este pasaje de “The Road Since *Structure*”:

Can a world that alters with time and from one community to the next correspond to what is generally referred to as “the real world”? I do not see how its right to that title can be denied. It provides the environment, the stage, for all individual and social life. On such life it places rigid constraints; continued existence depends on adaptations to them; and in the modern world scientific activity has become a primary tool for adaptation. What more can reasonably be asked of a real world? (Kuhn, 2002, pág. 102)

Pero, por las razones que ya vimos, Kuhn no pudo distanciarse lo suficiente de la tradición analítica como para desarrollar la teoría de la percepción y una teoría de la naturaleza que le sirviese de correlato. Será mi tesis en el capítulo siguiente que la teoría intencional de la percepción de Husserl, junto con la ontología del *Lebenswelt* desarrollada en *La Crisis*, cumplen perfectamente con esas “características especiales” que debía tener el mundo como

correlato de la actividad de la comunidad científica. Aun así, no podemos saltar sin más a la reinterpretación fenomenológica de la obra de Kuhn sin antes dejar claro que no se trata de una imposición teórica que salta de una filosofía de la ciencia naturalista a una filosofía trascendental. Tenemos que establecer cómo la filosofía de la ciencia de Kuhn constituye una epistemología trascendental naturalizada.

Plantear la filosofía de la ciencia de Kuhn como una epistemología naturalizada no debe sorprender a nadie. La epistemología de la ciencia de Kuhn fue desde un principio continuista, en el sentido de Quine y, por lo tanto, naturalista en un sentido amplio en la medida en que Kuhn fundamentó su filosofía de la ciencia en un estudio de los episodios históricos de cambio paradigmático y en el hecho de que las comunidades científicas de las que hablaba, y que participan de la constitución de los distintos mundos, siempre pertenecieron a estos mismos mundos que ellos constituían. En la medida en que su planteamiento en *ERC* era gestáltico y psicológico, Kuhn partía de la premisa de la continuidad y completa integración del ámbito epistemológico, al que pertenece la pregunta por el conocimiento científico, con el ámbito ontológico, al que pertenece el científico mismo y los objetos que predicen sus teorías. Esta integración no implica que Kuhn aceptara o participara de la tesis del reemplazo de la psicología por la epistemología de Quine, como dije al principio.

La continuidad entre la comunidad científica, que en periodos de ciencia revolucionaria decide y constituye las condiciones *a priori* que ha de tener el mundo (en el ámbito al que aplique el nuevo paradigma), y el mundo que esta misma comunidad habita tiene en Kuhn consecuencias más profundas que la mera tesis del reemplazo en Quine. En Quine, pese a su planteamiento de la tesis del reemplazo, como vimos en el capítulo 3, sigue existiendo una división de tareas y de ámbitos entre la epistemología y la ontología. En Kuhn esta división se desdibuja pues se da una continuidad real entre experiencia y ciencia, y entre epistemología y ontología que, sin embargo, no implican, por razones de principio, la tesis del reemplazo.

Se me podría objetar en este momento que hay razones para cuestionar esto que acabo de decir en la medida en que habría que distinguir el trabajo epistemológico de Kuhn (su filosofía de la ciencia) del trabajo epistemológico de la comunidad científica (por ejemplo, cuando Einstein propuso un cambio en la estructura matemática *a priori* de la naturaleza como condición de posibilidad de aceptar la teoría general de la relatividad). En este sentido, tanto Quine como Kuhn mantienen separada la tarea epistemológica del filósofo de la ciencia respecto de la tarea epistemológica de la comunidad científica. Michel Friedman intenta resolver este dilema añadiendo una tercera distinción al esquema kuhniano de la ciencia normal y la revolucionaria, al introducir la noción de meta-paradigma filosófico:

In order fully to understand the total ongoing dialectic of scientific knowledge, I suggest, we need to replace Kuhn's twofold distinction between normal and revolutionary science, with a threefold distinction between normal science, revolutionary science, and the philosophical articulation of what we might call meta-paradigms or meta-frameworks for revolutionary science capable of motivating and sustaining the transition to a new scientific paradigm. (Friedman, *Dynamics of Reason*, 2001, p. 44)

Para Friedman la tarea del filósofo o epistemólogo debe ser distinguida de la tarea del científico (aun cuando en el caso de Einstein, por ejemplo, estas funciones sean cumplidas por la misma persona), pues para él estas cumplen “funciones constitutivas” distintas (*Dynamics of Reason*, p. 40). La tarea de la filosofía en estos casos es generar un meta-paradigma que haga racionalmente coherente el nuevo paradigma. En un sentido, es la filosofía la que establece, mediante la propuesta de nuevas condiciones para la experiencia (nuevos juicios sintéticos *a priori*), las condiciones que generan el problema de la inconmensurabilidad. Esto, para Friedman, fue precisamente lo que hizo Einstein:

Einstein's great innovation was rather a conceptual one—the recognition of a new item, as it were, in the space of intellectual possibilities: namely, the possibility of a relativized conception of time and simultaneity. (2001, p. 23)

Esta es la tarea de la filosofía: ensanchar, alterar y generar el espacio de posibilidades intelectuales que permitan dar sentido a un nuevo modo de ver y actuar en el mundo.

For what is needed here is precisely the creation and stimulation of new frameworks or paradigms, together with what we might call meta-frameworks or meta-paradigms—new conceptions *of what coherent rational understanding of nature might amount to*—capable of motivating and sustaining the revolutionary transition to a new first-level or scientific paradigm. Philosophy, throughout its close association with the sciences, has functioned in precisely this way. (2001, p. 23) [mis cursivas]

Pero podríamos pensar que se trataría entonces, en el caso de las teorías de Quine y de Kuhn, de un meta-meta-paradigma filosófico ya que lo que ambos intentan hacer con sus respectivas propuestas epistemológicas es hacer coherente “el cambio científico”. Es decir, que Einstein creó las condiciones filosóficas necesarias para que su teoría de la relatividad fuese coherente, mientras que Quine y Kuhn intentan crear las condiciones meta-filosóficas para que “el cambio conceptual” filosófico de Einstein sea coherente con relación al desarrollo del conocimiento científico en general. Pero esta necesidad de un cuarto nivel desaparece temporalmente²¹¹ si pensamos que, en el contexto de esta tesis, mi interés es proponer las razones para preferir la filosofía de Kuhn sobre la de Quine como fundamento filosófico para las ciencias cognitivas. En este sentido, y según lo hemos discutido hasta ahora, tanto la filosofía de la ciencia de Kuhn como la epistemología de Quine son candidatas mutuamente excluyentes al meta-paradigma filosófico de epistemología naturalizada que sirva de fundamento para las ciencias cognitivas. Lo que estoy intentando defender en esta tesis son las razones para preferir una versión fenomenológica, junto a su correspondiente noción de naturaleza, de la filosofía de la ciencia de Kuhn como fundamento de las ciencias cognitivas. Por lo tanto, es importante establecer la diferencia entre la epistemología naturalizada de Kuhn y la de Quine, sobre todo en lo que concierne a la tesis del reemplazo y a cómo entendemos la continuidad entre la filosofía y la ciencia junto con la eliminación de la filosofía primera. Es imprescindible hacerlo si hemos de evitar caer en el naturalismo ingenuo por el que abogó

²¹¹ Digo temporalmente, pues este problema de un posible cuarto nivel de “función constitutiva” debe ser dilucidado, sobre todo después de algunas de las críticas que le hicimos a Husserl en el capítulo 1 y 2 en relación con su ingenuidad respecto a la motivación de la fenomenología.

Quine. La insistente decisión quineana por mantenerse fiel al vocabulario empirista ingenuo (al reducir el estímulo a mera “irritación superficial”, por ejemplo) hace de la epistemología un súbdito de la ciencia en general, perdiendo de perspectiva que la función constitutiva de la filosofía tiene al establecer nuevas posibilidades para el pensamiento y, por lo tanto, para la ciencia misma.

From this point of view, it is folly for philosophy to attempt to incorporate itself into the sciences (as a branch of psychology, say, or mathematical logic), for its peculiar role is precisely to articulate and stimulate new possibilities, at the meta-scientific level, as it were, and it cannot, on pain of entirely relinquishing this role, itself assume the position of a normal science. For the same reason, it is also folly for philosophy to attempt to become “scientific,” in the sense of finally leaving behind the traditional conflict of opposing schools for a new stable consensus on generally agreed upon rules of inquiry. We never know in advance what new paradigms (and philosophical meta-paradigms) might be needed at a given moment of revolutionary science, and so, in philosophy (and, *mutatis mutandis*, also in the other humanities), it is always to our advantage to let a thousand flowers bloom. (Friedman, 2001, p. 24)

Mi tesis es que en este periodo de ciencia pre-paradigmático que viven actualmente las ciencias cognitivas, una fenomenología naturalizada de corte kuhniano es el meta-paradigma filosófico que promete en un futuro unir todos los resultados paradójicos, problemas metodológicos y problemas conceptuales de las mismas.

Para ello debo aclarar que la epistemología de la ciencia de Kuhn es continuista y naturalizada en un sentido distinto al de la epistemología de Quine y, por lo tanto, distinto a su proyecto reduccionista y cientificista. El proyecto de Kuhn en *ERC* implicó siempre la naturalización de la epistemología en la medida en que su filosofía de la ciencia implica la secularización de la tarea epistemológica mediante su sociologización o antropologización. La sociologización de la empresa epistemológico-científica requiere que veamos nuestro conocimiento sobre el mundo como el producto de una comunidad humana. Esta sociologización del conocimiento tiene como consecuencia eliminar por principio la postura solipsista y la necesidad de la figura de Dios, características de la epistemología cartesiana o del determinismo para garantizar la objetividad del mundo. En Kuhn la validación de teorías

y la objetividad siempre son obtenidas mediante recurso a una intersubjetividad empírica. Pues como decía: “¿Qué mejor criterio puede haber que la decisión de la comunidad científica?” (1996, pág. 170) [mi traducción] Esto no implica, sin embargo, que no haya distinción funcional entre el rol trascendental que cumple esta intersubjetividad en periodos de ciencia revolucionaria, donde cumple la función de establecer las condiciones metafísicas y conceptuales que constituirán el “mundo” luego del fin del periodo revolucionario, en oposición al rol que cumple en periodos de ciencia normal donde funge como intersubjetividad empírica de validación, constatación y corroboración empírica de las teorías que formen el paradigma bajo el cual trabajan.

Siguiendo esta pista, y en un sentido más importante, el modelo de desarrollo científico de Kuhn implica la naturalización de la epistemología debido a la relación bidireccionalmente reflexiva entre el ámbito de los estándares y criterios de evaluación y justificación epistemológica y el de las teorías y los enunciados empíricos. La relación entre esta circularidad reflexiva y la naturalización de la epistemología en Kuhn es sintetizada por Ana Rosa Pérez Ransanz de la siguiente manera:

[E]l modelo kuhniano implica una naturalización de la epistemología: los estándares de evaluación no son autónomos respecto de las teorías empíricas. Tanto el cambio como las diferencias de estándares en las comunidades científicas se pueden explicar por la misma dinámica de la investigación. Esto significa que los cambios de teoría—los cambios en el nivel de las afirmaciones empíricas—repercuten, tarde o temprano, en el nivel de los criterios de evaluación y justificación. (1999, págs. 194-195)

Kuhn afirma, sin embargo, que esta circularidad no es viciosa (y esto lo comparte con Quine):

The existence of a feedback loop through which theory change affects the values which led to that change does not make the decision process circular in any damaging way. (Kuhn, 1977, pág. 336)

Es importante notar que lo que le permite a Kuhn afirmar que no se trata de un círculo vicioso es la secularización, producto de la sociologización de la epistemología: sencillamente no hay otro foro a quien recurrir para resolver problemas en periodos revolucionarios que no

sea la propia comunidad científica. Por lo tanto, no hay un recurso a un metalenguaje donde establecer de manera totalmente independiente de *algún* paradigma teórico o filosófico las relaciones de fundamentación vertical y unidireccional que van de las observaciones empíricas al establecimiento de teorías por inducción, como solía ser el caso en la epistemología pre-kuhniana.

Aun cuando, como vimos siguiendo a Friedman, es posible y necesario recurrir a un meta-paradigma filosófico en periodos de ciencia revolucionaria, este recurso nunca es totalmente independiente, nunca es un comienzo radical, sino que este se debe argumentar y proponer del mismo modo que un nuevo paradigma: en medio de las pre-concepciones ya establecidas en la comunidad científica o filosófica del paradigma o meta-paradigma anterior. Por ejemplo, hablando de la importancia de la perspectiva histórica en su filosofía de la ciencia tardía Kuhn dice:

What has for me emerged as essential is not so much the details of historical cases as the perspective or the ideology that attention to historical cases brings with it. The historian, that is, always picks up *a process already under way, its beginnings lost in earlier time*. Beliefs are always in place; *they provide the basis for the ongoing research whose results will in some cases change them*; research in their absence is unimaginable, though there has nevertheless been a long tradition of imagining it. (Kuhn, 2002, pág. 95) [mis cursivas]

Esta perspectiva o “ideología” histórica junto con las implicaciones de la tesis de la inconmensurabilidad y su caracterización de la dinámica social del quehacer científico establecen una interacción dinámica y bidireccional entre los estándares epistémicos de evaluación y evidencia y los resultados de las ciencias empíricas. Tomemos el mismo ejemplo que vimos en el capítulo anterior: la física cuántica—pero ahora con el nuevo vocabulario kuhniano. Fue solo mediante la aplicación rigurosa de los estándares de evaluación característicos de la física clásica, en este caso la creencia metafísica (es decir, el juicio *intético a priori*)²¹² en la distribución continua de la energía, cuando surgen como *anomalía* los

²¹² La noción de “juicio sintético *a priori*” implícita aquí es la de un *a priori* relativizado como el que defienden Friedman (Dynamics of Reason, 2001), Pihlström (Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View,

patrones no continuos de radiación del cuerpo negro que observó Max Planck. Solo así pudo surgir, en un contexto de laboratorio, un fenómeno que llevó a Albert Einstein a postular la distribución discontinua de la energía, esto es, a postular el *cuanto* de acción. Este cambio teórico meta-paradigmático (en el sentido de Friedman), producto de la buena aplicación del paradigma clásico, produjo un nuevo paradigma que lanzó por la borda no sólo a la teoría clásica en lo concerniente a los fenómenos subatómicos, sino en lo concerniente a los compromisos metafísicos (*sintéticos a priori*) de la misma, como el principio de causalidad, la independencia de los fenómenos con relación al observador—entendiendo observador estrictamente como un aparato de medida— y el principio de localidad, entre otros. De modo que los cambios a nivel empírico (la discontinuidad de la radiación del cuerpo negro) terminaron repercutiendo en los estándares de evaluación de teorías (los compromisos metafísicos de la comunidad científica).

En esto radica parte del “post-darwinismo” del kantismo de Kuhn, a saber, en que la comunidad científica establece condiciones *a priori* de la experiencia posible dentro de un ámbito particular, pero a diferencia de su contrapartida kantiana, estas condiciones *a priori* de la experiencia cambian “con el tiempo y de comunidad en comunidad”.

By now it must be clear that the position I’m developing is a sort of post-Darwinian Kantianism. Like the Kantian categories, the lexicon supplies preconditions of possible experience. But lexical categories, unlike their Kantian forebears [sic.], can and do change, both with time and with the passage from one community to another. (Kuhn, 2002, pág. 104)

De este modo, como lo han hecho Michel Friedman y Sami Pihlström entre otros, podemos hablar de que en Kuhn los paradigmas o el léxico nos presentan una noción de “*a priori* relativizado”:

2003), Pihlström y Siitonen (The Transcendental Method and (Post-)Empiricist Philosophy of Science, 2005) y Kuhn (2002). Esta noción de un *a priori* relativizado es clave para lo que quiere decir Kuhn con “kantismo post-darwinista” como veremos más adelante.

However, it is in principle possible to take independence of experience, i.e. the *a priori*, in a *relative* sense. In the Kantian sense, what is *a priori* is prior to any experience whatsoever and thus timeless, immutable. In the relative sense, a conceptual structure may be thought to have been condensed from prior experiences but nevertheless to constrain any later experience. What Kuhn called “paradigms” are presumably such structures. In light of this example, one may speak of “relativized *a priori*”. (Pihlström & Siitonen, 2005, pág. 84)

De esta manera, al postular los paradigmas como estructuras conceptuales que establecen condiciones *a priori* que restringen los modos de actuar de la comunidad científica y de los científicos individuales proyectando las expectativas senso-motrices y cognitivas de estos, podemos decir que la epistemología de la ciencia de Kuhn es una teoría trascendental del desarrollo científico que, al admitir la relatividad de estas estructuras conceptuales, también cumple con los requisitos teóricos de la naturalización epistemológica. Es decir, que es reflexiva en la medida en que está bidireccionalmente abierta y en interacción con su entorno teórico. En otras palabras, cumple con la circularidad no viciosa que, para Quine, caracterizaba la naturalización de la epistemología, la cual puede prescindir de una filosofía primera porque se considera en continuidad con la ciencia. Y, aunque como vimos, en Kuhn siempre hay un contenido “metafísico” (juicios sintéticos *a priori*) de tal modo que podemos decir que el paradigma provee un tipo de fundamentación filosófica previa, esta no constituye una filosofía primera *bona fide* en la medida en que la misma puede cambiar con el tiempo y de comunidad en comunidad.

De hecho, es este aspecto “metafísico” y constitutivo del espacio conceptual —aspecto que determina qué enunciados son candidatos a ser verdaderos y falsos (vs. sinsentido o sencillamente epistémicamente neutros)—lo que está en cuestión y genera las consecuencias radicales, tanto epistemológicas como ontológicas, del planteamiento de Kuhn con su tesis de la inconmensurabilidad. Lo que en Kuhn me permite decir, basándome en la noción de *a priori relativizado*, que no se trata de una filosofía primera *sensu stricto* es que la metafísica implícita en los paradigmas *no* constituye las condiciones de posibilidad de *toda* experiencia posible,

sino las condiciones de posibilidad de la experiencia posible dentro del ámbito de aplicación de un paradigma particular y dentro de un contexto histórico particular. Cito de Kuhn en “The Road Since *Structure*”: “Justification does not aim at a goal external to the historical situation but simply, in that situation, at improving the tools available for the job at hand.” (pág. 96)

Enfatizo el rol que juega la epistemología naturalizada en Kuhn no solo para saber qué tipo de ayuda podemos pedirle a la fenomenología, sino para establecer en qué medida la epistemología de Kuhn supera a la de Quine a la hora de servir como fundamento teórico de las ciencias cognitivas. Establecer una epistemología naturalizada *à la Quine* se vuelve imperativo para las ciencias cognitivas por varias razones.²¹³ Una disciplina que pretenda, desde el interior de la ciencia, dar cuenta de nuestras capacidades cognitivas, de nuestra experiencia y, finalmente, de la mutua imbricación entre los resultados de esta investigación y sus fundamentos —en la medida en que el científico cognitivo está usando su cerebro (y sistema cognitivo en general), producto de la evolución darwinista, así como su experiencia consciente para explicar el cerebro y su experiencia consciente— requiere de una epistemología naturalizada que cumpla con los dos requisitos mínimos que debe cumplir toda epistemología naturalizada de tipo quineana. Estos son: 1) el rechazo de una filosofía primera y su corolario, la tesis de la continuidad de la filosofía con la ciencia; y 2), que pueda establecerse una continuidad biológica que haga posible ir de la psicología animal a la epistemología o, como decía Popper, que nos permita ir “de la ameba a Einstein” (2001, pág. 241). Ya hemos visto que Kuhn cumple con el primero de estos requisitos. Y ahora veremos que también cumple con el segundo. En su ensayo titulado “The Road Since *Structure*” Kuhn

²¹³ Aquí estoy haciendo una distinción entre la propuesta de Quine en su ensayo “Naturalized Epistemology”, por un lado, y cómo éste la llevó a cabo en escritos posteriores, por el otro. Es mi parecer, aunque aquí no lo demuestro, que la epistemología naturalizada que Quine desarrolló, por ejemplo, en *From Stimulus to Science*, no cumple con los requisitos que él mismo impuso en su ensayo “Naturalized Epistemology” y contradice algunas de sus posturas metodológicamente pragmáticas y pluralistas, como el holismo epistémico de “Two Dogmas of Empirism”, el relativismo ontológico de “Ontological Relativism” y el pluralismo (o más bien liberalismo) metodológico que propone en “On What There Is”.

hace una aclaración distinguiendo la interpretación puramente lingüística de su trabajo, generalizada entre sus críticos de la tradición analítica, de su proyecto tal y como él lo concebía:

But it may clarify what I have in mind to suggest that *I might more appropriately speak of concepts than of words*. What I have been calling a lexical taxonomy might, that is, better be called a conceptual scheme, where the “very notion” of a conceptual scheme is not that of a set of beliefs but of *a particular operating mode of a mental module prerequisite for having beliefs*, a mode that at once supplies and bounds the set of beliefs it is possible to conceive. *Some such taxonomic module I take to be prelinguistic and possessed by animals*. (Kuhn, 2002, pág. 94) [mis cursivas]

Es en la continuidad biológica de la teoría de la percepción kuhniana donde está la clave para su futuro desarrollo. Estas estructuras perceptuales pre-lingüísticas son el vínculo idóneo para conectar el trabajo de Kuhn con la fenomenología, ya que los conceptos de género pre-lingüísticos tienen su correlato en el concepto de intuición categorial y eidética pre-predicativa (lo pasivamente dado; o la *motivación* pasiva de una síntesis activa). Y si hemos de trazar una línea continua que nos lleve “de la ameba a Einstein”, se vuelve imprescindible un concepto de género (“*kind*”) pre-lingüístico que no establezca una frontera antropocéntrica que amenace nuevamente con el dualismo (humano/animal en este caso).

Esta es una de las ventajas que una interpretación fenomenológica de la obra de Kuhn tendría sobre la analítica, ya que es precisamente este prejuicio antropocéntrico la amenaza y limitación de cualquier interpretación puramente lingüística de la tesis de la inconmensurabilidad e, irónicamente, el lugar donde se delata una falta de compromiso con las consecuencias del naturalismo en la tradición analítica. El énfasis en los aspectos lingüísticos de la cognición tiene como uno de sus efectos secundarios nocivos el privilegio de la especie humana como la única especie capaz de tener conceptos de género y de construir teorías sobre el mundo, haciendo casi insuperable la barrera que separa al chimpancé de un niño, por no hablar ya aquí de la ameba y de Einstein. El paradigma computacionalista en ciencias cognitivas, por ejemplo, al privilegiar la especie humana, es incapaz de llevar el naturalismo a sus últimas consecuencias: a la continuidad biológica de los procesos perceptuales con los

procesos cognitivos más avanzados. De hecho, una de las razones principales para el desencanto y estancamiento del modelo computacional en ciencias cognitivas es lo limitado que resulta ver los problemas cognitivos como algoritmos matemáticos y manipulaciones reguladas de cadenas de símbolos, ya que produce grandes resultados para tareas como programar una computadora para jugar al ajedrez, pero es absolutamente incapaz de explicar y/o reproducir tareas tales como caminar por un cuarto y aprender el concepto de “bola” o el reconocimiento y la manipulación intencional de objetos con meras “claves sensoriales” que no hayan sido previamente programadas (Edelman, 2006) (Varela, 1999).²¹⁴ Una nueva ola de científicos cognitivos de tendencia fenomenológica, sin embargo, está planteando el debate en términos compatibles con los de Kuhn y se comienza a acentuar la tensión entre los distintos paradigmas propuestos.²¹⁵ Por ejemplo, la incorporación del concepto del mundo-de-la-vida y del conocimiento tácito a las ciencias cognitivas ha probado ser, no solo fructífera, sino indispensable²¹⁶ en estudios sobre inteligencia y vida artificial.²¹⁷

²¹⁴ Curiosamente, los acercamientos de redes neuronales, y otros acercamientos más cercanos a la fenomenología, padecen del problema opuesto: no dan cuenta de cómo el ser humano ha logrado tantos avances en la creación y manipulación de lenguajes formales y de razonamiento lógico matemático como se ve reflejado en esta cita de Mark Rowlands: “Neural networks aproches face the opposite problem: explaining how humans can be so *good* at formal reasoning. Neural networks specialize in pattern-mapping operations, and processes of formal reasoning don’t reduce to these. Therefore, it seems that neural network approaches are going to have a difficulty explaining how humans have achieved the level of competence in formal reasoning that they have in fact achieved. In short, with respect to formal reasoning of the sort exhibited in mathematics and formal logic, humans are not as good as traditional approaches predict they should be, and they’re not as bad as neural networks approaches predict they should be.” (Rowlands, 2010, pág. loc. 631) Independientemente de esto, lo que me parece claro es que al naturalismo le debe importar más explicar lo que nos une a la ameba que la brecha que nos separa de un ordenador.

²¹⁵ Es posible interpretar, como vimos en la introducción, los debates actuales sobre los fundamentos de las ciencias cognitivas tanto como un periodo pre-paradigmático o como un periodo de ciencia revolucionaria. Esto depende, claro está, de si se entiende que las ciencias cognitivas llevan operando bajo un paradigma común desde sus inicios (es decir, si operan como una ciencia normal) o si, por el contrario, distintos científicos trabajan desde distintos esquemas conceptuales. Yo, por mi parte, creo que se trata de un periodo pre-paradigmático, pero para los efectos de esta tesis no es relevante resolver este asunto.

²¹⁶ (Dreyfus, 1999) (Dreyfus, 2000) (Wrathall & Malpas, 2000) (Varela, Thompson, & Rosch, 2000) (Nöe, 2004) (Thompson, 2007) (Rowlands, 2010).

²¹⁷ Como ejemplo de este choque de paradigmas filosóficos veamos la siguiente cita de Alva Nöe, uno de los promotores principales del enfoque *enactivo* en ciencias cognitivas, enfoque que es heredero de la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty y de la neurofenomenología de Francisco Varela: “[All perception is intrinsically thoughtful. Blind creatures may be capable of thought, but thoughtless creatures

Pese a los problemas filosóficos que puedan traer los conceptos de género pre-lingüísticos y algún concepto de inconmensurabilidad (aplicado a la biología), estos tienen que formar parte del andamiaje teórico de las ciencias cognitivas para poder comprender o contestar la famosa pregunta de Thomas Nagel: “¿Qué se siente ser un murciélago?” y poder dar sentido a aseveraciones como la siguiente de Daniel Dennett que tiene un claro trasunto kuhniano, fenomenológico y evolucionista como el que queremos destacar en la esta tesis:

If some creature's life depended on lumping together the moon, blue cheese, and bicycles, you can be pretty sure that Mother Nature would find a way for it to “see” these as “intuitively just the same kind of thing.” (Dennett, 1991, pp. 381, n.2)

Regresando al tema principal, tenemos que, como consecuencia de esta inclusión por parte de Kuhn de los animales como poseedores de un léxico o esquema conceptual que guía y hace posible toda percepción, se sigue la generalización de la tesis de la inconmensurabilidad a las diferencias perceptuales entre especies de animales distintas, y también a diferencias entre culturas, lenguajes, y demás disciplinas. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje de “The Road Since *Structure*” donde se ve cómo Kuhn parte de la continuidad entre los procesos cognitivos pre-lingüísticos y los lingüísticos y cómo establece la inconmensurabilidad total o parcial entre animales de especies distintas, o humanos de distintos o varios grupos culturales, mientras habla de la relación que experimentan distintas comunidades entre el léxico y el mundo que habitan:

Insofar as the structure of the world can be experienced and the experience communicated, it is constrained by the structure of the lexicon of the community which inhabits it. Doubtless some aspects of that lexical structure are biologically determined, the products of shared phylogeny. But, at least among advanced creatures (*and not just linguistically endowed*), significant aspects are determined also by education, by the process of socialization, that is, which initiates the neophyte into the community of their parents and peers. Creatures with the same biological endowment may experience the world through lexicons that are here and there very differently structured, and in those areas they will be unable to communicate all of their experiences across the lexical divide. Though individuals may belong to several interrelated

could never be capable of sight, or of any genuine content-bearing perceptual experience. Perception and perceptual consciousness are types of thoughtful, knowledgeable activity.” (Nöe, 2004, pág. 3)

communities (thus, be multilinguals), they experience aspects of the world differently as they move from one to the next. (2002, pág. 101) [mis cursivas]

En otras palabras, esta generalización implica, por necesidad, que la epistemología que Kuhn estaba trabajando al final de su carrera era naturalizada y evolucionista. Naturalizada, además de por las razones que hemos visto, porque nos permite, al establecer una continuidad con la “epistemología animal”, desdibujar la diferencia tajante entre el conocimiento científico y el conocimiento que una especie, incluso la humana, necesita o maneja para su supervivencia haciendo que solo necesitemos una epistemología y no dos (una metateórica de la filosofía de la ciencia y otra científica de las ciencias cognitivas).²¹⁸ Esta aclaración de parte de Kuhn nos permite llegar a conclusiones más radicales que a las que podíamos llegar solo con la *analogía* evolutiva al final de *ERC*. Por ejemplo, nos permite dar rienda suelta a las especulaciones sobre el futuro del proyecto en el que estaba trabajando. No es que estas conclusiones nos tomaran por sorpresa pues ya en el “Postscript de 1969” estaba implícita esta tesis continuista, pero esta lo estaba solo dentro de las distintas funciones epistémicas de la especie humana y no parecía incluir a los animales. Por ejemplo, Kuhn dice:

In many environments a group that could not tell wolves from dogs could not endure. Nor would a group of nuclear physicists today survive as scientists if unable to recognize the tracks of alpha particles and electrons. (1996, pág. 196)

Aquí vemos una clara continuidad entre el léxico de nuestra especie, en cuanto que especie animal sobreviviendo en el mundo, y el léxico de una comunidad científica, en tanto que requisito cultural para pertenecer a dicha comunidad. Esta continuidad, junto a la generalización al reino animal, hace a la epistemología de Kuhn compatible con el darwinismo

²¹⁸ El que estas dos epistemologías sean continuas en Kuhn no quiere decir que no sea productivo distinguir sus funciones en las discusiones metaepistemológicas de filosofía de la ciencia. Lo único que implica es que, aun cuando en cualquier momento históricamente determinado podamos distinguir entre ambos tipos de epistemologías (la de las ciencias cognitivas y la de la filosofía de la ciencia) y sus funciones, se puede trazar una línea continua entre el surgimiento y desarrollo de una y los de la otra.

en el sentido en que es el mismo mecanismo evolutivo el que permite a nuestra especie—y a todas las especies—percibir e interactuar adaptativamente con el mundo y el que también permite a la comunidad científica adaptarse epistémicamente a su entorno. Esta continuidad establece claramente uno de los sentidos en que la epistemología de Kuhn es evolucionista: establece un proceso de “selección” epistémica, tanto animal como cultural. Veamos la cita anterior en todo su contexto:

An appropriately programmed perceptual mechanism has *survival value*. To say that the members of different groups may have different perceptions when confronted with the same stimuli *is not to imply that they may have just any perceptions at all*. In many environments a group that could not tell wolves from dogs could not endure. Nor would a group of nuclear physicists today survive as scientists if unable to recognize the tracks of alpha particles and electrons. It is just because so very few ways of seeing will do that the ones that have withstood the tests of group use are worth transmitting from generation to generation. Equally, it is because they have been *selected* for their success over historic time that we must speak of the experience and knowledge of nature embedded in the stimulus-to-sensation route. (1996, págs. 195-196) [mis cursivas]

El valor de supervivencia de una teoría, lingüística o pre-lingüística, se mide por su capacidad, en el contexto específico de un ambiente o nicho epistémico, de ser seleccionadas, esto es, de dar resultados que sean “superiores” o que tengan valor adaptativo a los conocimientos o teorías contrincantes de tal manera que resistan la prueba del tiempo. Si a esto le añadimos que Kuhn también piensa que su esquema es “poseído por los animales”, pasamos de la mera implicación de una teoría evolutiva del conocimiento a su afirmación. Demás está decir lo importante que es este último paso para un programa naturalista en las ciencias cognitivas que quiera evitar el dualismo cartesiano y el dualismo humano-animal, ya que un paradigma computacionalista o cognitivista que vea el conocimiento como un “software” que representa un mundo para el sujeto vs. como un “módulo perceptual” que le da acceso pragmático-existencial a *su* mundo, terminará necesariamente reproduciendo el dualismo mente-cuerpo en el binomio “software-hardware” y terminará por mantener la distinción

humano-animal debido a la relativa independencia que se asigna al “software” con relación al “hardware”²¹⁹.

Esta inclusión del problema de la “mente” animal hace que la frontera existente en el uso analógico o metafórico de la teoría de la evolución aplicada a la epistemología desaparezca. Kuhn, en “The Road Since *Structure*”, lleva los paralelismos entre la evolución de las especies y el desarrollo del conocimiento científico a niveles más complejos que lo que lo había hecho en *ERC*. Además de ver el cambio científico “como si” se tratase de una lucha por la supervivencia o como dos modelos con diferentes valores adaptativos para un “mismo” ambiente, Kuhn, en el libro que estaba escribiendo, nos dice que este tipo de encuentro interteórico producto de la inconmensurabilidad diacrónica (la inconmensurabilidad científica resultado del enfrentamiento de dos teorías y de las respectivas comunidades que “luchan” por la hegemonía de la representación de un “mismo” universo fenoménico, que era caracterizada en *ERC* como la transición entre periodos de ciencia normal y ciencia revolucionaria) pasa a un segundo plano. Ahora le interesa más un nuevo tipo de inconmensurabilidad de tipo sincrónico entre teorías de especialidades científicas contemporáneas. La metáfora evolutiva más adecuada para este tipo de inconmensurabilidad es la de la *especiación* y la diversificación biológica. En lugar de tratarse de dos especies luchando por un “mismo” nicho ecológico, se trata más bien de un proceso de especiación y diferenciación que genera dos o más nichos/mundos distintos; inconmensurables entre sí pero contemporáneos.

To this point I have been trying to firm up and extend the parallel between scientific and biological development suggested at the end of the first edition of *Structure*: scientific development must be seen as a process driven from behind, not pulled from ahead—as evolution from rather than evolution toward. In making that suggestion, as elsewhere in the

²¹⁹ Los acercamientos que ven el problema de la cognición como un problema de “software” tienden a enfatizar la *realización múltiple*, es decir, la capacidad o posibilidad de que un mismo “software” pueda “correr” en distintos “hardwares”. Al hacer esto ignoran o subestiman el rol constitutivo de la encarnación y la acción (esto es, la *enacción*) en la cognición y, por lo tanto, subestiman las consecuencias, funciones y roles pragmático-existenciales del desarrollo evolutivo de los aparatos perceptuales de los organismos que pretenden estudiar.

book, the parallel I had in mind was diachronic, involving the relation between older and more recent scientific beliefs about the same or overlapping ranges of natural phenomena. Now I want to suggest a second, less widely perceived parallel between Darwinian evolution and the evolution of knowledge, one that cuts a synchronic slice across the sciences rather than a diachronic slice containing one of them. Though I have in the past occasionally spoken of the incommensurability between the theories of contemporary scientific specialties, I've only in the last few years begun to see its significance to the parallels between biological evolution and scientific development. (Kuhn, 2002, págs. 96-97)

Este nuevo tipo de inconmensurabilidad, que se suma a los otros dos tipos que habíamos visto (el científico y el histórico), es de vital importancia para el proyecto en que estaba trabajando debido a que implica obligatoriamente la necesidad de una ontología pluralista o múltiple: una teoría de muchos mundos sincrónicos, no ya sucesivos sino simultáneos. Kuhn nos dice que este tipo de inconmensurabilidad requiere que dejemos de pensar en cambios revolucionarios en un sentido tajante o inmediato. Exige la posibilidad de un cambio gradual de taxonomía, de esquema conceptual o de módulo mental.

To indicate what is involved I must revert briefly to my old distinction between normal and revolutionary development. In *Structure* it was the distinction between those developments that simply add to knowledge, and those which require giving up part of what's been believed before. *In the new book it will emerge as the distinction between developments which do and developments which do not require local taxonomic change.* (The alteration permits a significantly more nuanced description of what goes on during revolutionary change than I've been able to provide before). (2002, pág. 97) [mis cursivas]

Este tercer tipo de *inconmensurabilidad científica sincrónica*²²⁰ —a la que más tiempo le dedicaría Kuhn en el libro— es la que se da entre sub-especialidades de una misma rama científica como, por ejemplo, entre la física química y la biología molecular (pág. 97) en momentos revolucionarios que generan las condiciones para una síntesis disciplinaria. Lo que a todas luces aparenta ser una síntesis entre dos grandes ramas de la ciencia, como la química

²²⁰ Distinguiremos de aquí en adelante, siguiendo a Kuhn, entre dos tipos de inconmensurabilidad científica. A la que habíamos visto entre dos teorías que “luchan” por un “mismo” nicho epistémico en un periodo de ciencia revolucionaria la llamaremos *inconmensurabilidad científica diacrónica*, y llamaremos *inconmensurabilidad científica sincrónica* a la nueva relación entre teorías inconmensurables debida a cambios locales de taxonomía o léxico entre subespecialidades científicas contemporáneas pero no mutuamente excluyentes.

y la biología, por ejemplo, en realidad resulta ser un proceso de especialización que es análogo a un proceso de especiación biológica. En este sentido, la metáfora con la biología evolutiva pasa, de hacer énfasis en la lucha por la supervivencia (inconmensurabilidad científica diacrónica), a centrarse más en los procesos adaptativos graduales y de especiación y diversificación por cambios de nicho ecológico, aislamiento geográfico o plasticidad fenotípica.

The biological parallel to revolutionary change is not mutation, as I thought for many years, but speciation. (pág. 98)

En este contexto el concepto de *mundo* que surge con motivo del surgimiento de una nueva especialidad científica se hace análogo al de *nicho ecológico*, enfatizando así la posibilidad tanto del desarrollo y diferenciación teórica gradual (y no necesariamente radical, como en el caso de los ejemplos de revoluciones científicas que aparecen en *ERC*) en el proceso de especialización de nuevas sub-disciplinas científicas, como de la multiplicación y superposición no-conflictiva de *mundos científicos* sincrónicos. Por un lado, esta diferenciación gradual permite dar una descripción más matizada (“*nuanced*”) de lo que ocurre durante periodos revolucionarios. Permite, por ejemplo, usar el esquema de progreso científico de Kuhn para describir procesos de cambio conceptual paulatino como los que sufrió el concepto de “gen” en la biología evolutiva en el siglo veinte. En la formulación de *ERC* este tipo de cambio matizado, que aparenta ser más acumulativo que revolucionario pero que, sin embargo, a la larga genera cambios de mundo, no parecía ser explicable debido a las metáforas gestálticas que asemejaban los cambios científicos a un proceso de conversión repentina entre paradigmas²²¹.

²²¹ La biología moderna, hasta esta nueva formulación de la epistemología kuhniana, no había podido ser comprendida o analizada usando la teoría kuhniana de progreso científico. En la *ERC* Kuhn hace énfasis en procesos repentinos de conversión por parte del científico individual o de la comunidad científica. Ahora bien, en el caso de la biología, en particular, en la evolución y desarrollo del concepto de “gen” (es decir, el mecanismo de herencia) desde Darwin, pasando por Mendel, la síntesis moderna, la hipótesis del ADN como mecanismo de transmisión de información genética, el descubrimiento de la estructura de la doble hélice del ADN, el empleo de metáforas cibernéticas y de teoría de la información para describir al código genético, etcétera, etcétera, no parece haber habido nunca una ruptura o cambio radical en la composición de la comunidad científica, sino que parecería haber sido un proceso de acumulación y transformación *continuo* y *gradual* de los presupuestos metafísicos, las

Ahora, en su nueva formulación, Kuhn puede pensar este tipo de procesos, en vez de como un proceso “revolucionario”, como un proceso de *especiación* que, mediante el aislamiento en la “geografía” disciplinaria caracterizado por el surgimiento de una nueva comunidad con sus revistas profesionales, departamentos y cátedras universitarias (pág. 97), vaya gradualmente separándose tanto en la práctica como en la teoría de las dos disciplinas madre que la vieron nacer (es decir, la biología y la química en los casos de la bioquímica, la química orgánica o la biología molecular).

During this second sort of revolutionary change, something else occurs than in *Structure* got mentioned only in passing. After a revolution there are usually (perhaps always) more cognitive specialties or fields of knowledge than there were before. Either a new branch has split off from the parent trunk, as scientific specialties have repeatedly split off in the past from philosophy or from medicine. Or else a new specialty has been born at an area of an apparent overlap between two preexisting specialties, as occurred, for example, in the case of physical chemistry and molecular biology. At the time of its occurrence this second sort of split is often hailed as a reunification of the sciences, as was the case in the episode just mentioned. As time goes on, however, one notices that the new shoot seldom or never gets assimilated to either of its parents. Instead, it becomes one or more separate specialty, gradually acquiring its own specialists' journals, a new professional society, and often also new university chairs, laboratories, and even departments. *Over time a diagram of the evolution of scientific fields, specialties, and subspecialties comes to look strikingly like a layman's diagram for a biological evolutionary tree.* (pág. 97) [mis cursivas]

Por otro lado, esta nueva formulación más matizada del desarrollo científico tiene consecuencias onto-epistémicas profundas. Esta imagen *sincrónica* de un diagrama del “árbol evolutivo” dibuja un mapa epistémico donde cohabitan en un mismo tiempo histórico una gran cantidad de subespecialidades con diferentes léxicos (v.g. esquemas conceptuales), multiplicando así, exponencialmente, los problemas ontológicos que presentaba la formulación diacrónica de la tesis de la inconmensurabilidad. Si bien la tesis de la inconmensurabilidad científica diacrónica presentaba el problema de los muchos mundos, los defensores más conservadores de Kuhn podían argumentar una suerte de realismo o universalismo relativizado.

convicciones y las creencias colectivas. Es decir, la historia de la biología contemporánea provee un ejemplo de un cambio de mundo y, de hecho, de una multiplicación de mundos sin haber pasado por un periodo en que la comunidad científica se viese obligada a elegir entre dos paradigmas en pugna.

Es decir, que aun aceptando las consecuencias ontológicas de la tesis de la inconmensurabilidad se podía rescatar una noción robusta de realidad u objetividad científica aludiendo al hecho de que, pese a los periodos revolucionarios, en periodos de ciencia normal, *toda* la comunidad científica coincidía en el paradigma operante y, por lo tanto, durante estos periodos había *un solo mundo*. Es obvio que para sostener esta creencia había que sostener también, aunque tácitamente, la tesis reduccionista de una arquitectónica del saber donde la jerarquía entre las ciencias se respetase. Es decir, que había que asumir que, a grandes rasgos, la psicología se reducía a la biología, la biología a la química, y la química a la física. De este modo, podía haber un conflicto entre la física newtoniana y la einsteiniana sin que esto significase que el conflicto ontológico se reprodujese a lo largo de toda la cadena de reducciones, puesto que a un biólogo le es indiferente si la masa varía con respecto a su movimiento relativo ya que sus teorías y generalizaciones empíricas no se ven afectadas por este tipo de cambios a un nivel inferior o superior de la jerarquía de los saberes.

La nueva formulación sincrónica de la tesis de la inconmensurabilidad, sin embargo, no permite mantener esta fantasía epistémica ingenua. Las consecuencias de este segundo tipo de cambio revolucionario gradual para el ideal epistemológico de la unidad de la ciencia resultan devastadoras. El progreso científico implica la multiplicación de especialidades cada una con su propio léxico y comunidad científica y, por tanto, la multiplicación de mundos sincrónicos e inconmensurables entre sí. No solo esto, sino que permite la posibilidad de que algún científico pertenezca a varias comunidades científicas simultáneamente.

Kuhn no solo era consciente de estas consecuencias epistémicamente desagradables (desde la perspectiva del ideal de la unidad del conocimiento de la epistemología moderna), sino que las asumía como un aspecto necesario del progreso científico.

With much reluctance I have increasingly come to feel that this process of specialization, with its consequent limit on communication and community, is inescapable, a consequence of first principles. [...] To anyone who values the unity of knowledge, this aspect of speciation—the lexical or taxonomic divergence, with consequent limitations on

communication—is a condition to be deplored. But such unity may be in principle an unattainable goal, and its energetic pursuit might well place the growth of knowledge at risk. (pág. 98)

Aparece entonces, en la obra tardía de Kuhn, un pluralismo ontológico como consecuencia “ineludible” del desarrollo y especialización del conocimiento científico. Y es esta diversificación y multiplicación de mundos onto-epistémicos lo que separa radicalmente la epistemología evolucionista de Kuhn de las otras propuestas evolucionistas en epistemología. Por ejemplo, la distingue del falsacionismo popperiano y del naturalismo epistemológico de Quine.

La epistemología de Kuhn resalta entre sus competidoras en la medida en que es la única que rompe verdaderamente con el monismo metodológico moderno—y la metafísica teológica subyacente que esta implica. Presenta al léxico como condición trascendental de posibilidad de la percepción dentro de una comunidad y, de acuerdo con las consecuencias epistémico-ontológicas de la tesis de la inconmensurabilidad, de la estructura ontológica del mundo. Al plantear que estas condiciones de posibilidad del aparecer de mundos pueden cambiar, y de hecho cambian, con el tiempo y, en particular, cambian en los periodos de ciencia revolucionaria o en el proceso de especiación/especialización, Kuhn logra superar de manera secular los resabios teleológicos del monismo onto-epistémico moderno convirtiéndose, así, en la epistemología más compatible con el darwinismo entre sus contemporáneas (la de Quine y la de Popper). Pero el post-darwinismo de su propuesta onto-epistémica no termina ahí. Resulta interesante ver exactamente en qué sentido la teoría de Kuhn es superior a las de la competencia en sentido darwinista-evolucionista.

Una epistemología puede ser evolucionista en varios sentidos. Usualmente se usa el término para designar epistemologías que apliquen la estructura de la selección del darwinismo a modelos de desarrollo del conocimiento (Martínez & Olivé, 1997). Pero una epistemología evolucionista puede serlo en tres niveles distintos: ontológico (en el nivel de las teorías

científicas), epistemológico (en el nivel de la explicación del desarrollo del conocimiento científico, es decir, al nivel de la filosofía de la ciencia) o metateórico (en el nivel de la lucha entre epistemologías o metaparadigmas filosóficos en competencia).

Una epistemología evolucionista como el falsacionismo de Popper, por ejemplo, lo es a nivel ontológico en la medida en que esta provee una explicación de cómo ir “de la ameba a Einstein”. La solución de Popper al problema de la inducción provee una epistemología compatible con el darwinismo que es continuista. Si somos producto de la evolución por selección natural, nada garantiza que el producto de nuestras teorías sea conocimiento verdadero. Solo garantiza que será suficiente allí donde el criterio de satisfacción es la supervivencia de la especie o del individuo. Por ejemplo, un simio puede interpretar cualquier ruido como un depredador y reaccionar buscando guarida y así sobrevivirá, pero aquellas especies o individuos que tengan la capacidad de discriminar entre depredadores y presas tendrán más tiempo para cazar, para alimentarse y, presumiblemente, para reproducirse que la especie o individuos que pierdan todo su tiempo guareciéndose. En este sentido, el falsacionismo popperiano, aplicado a la evolución del conocimiento en distintas especies, nos da un mecanismo o modelo de desarrollo del conocimiento como un proceso que va paulatinamente ciñéndose a las condiciones ambientales del organismo sin garantizar en ningún momento que el estado de conocimiento (o acoplamiento cognitivo con el entorno) de ninguna especie pueda llamarse verdadero. La supervivencia continuada de la especie es el resultado de una historia de intentos fallidos de “falsear” la adecuación del “conocimiento” del individuo y de la especie. En este sentido, la epistemología popperiana, a nivel ontológico, nos da un mecanismo que da cuenta de cómo pueden haber distintos mundos o nichos epistémicos para cada especie, sin representar una contradicción. Este pluralismo ontológico lo tiene en común con la teoría kuhniana.

A nivel epistemológico el falsacionismo popperiano²²² también da cuenta del desarrollo del conocimiento científico. Demás está decir que el esquema popperiano tendría que ser complementado por una teoría empírica del conocimiento y de la percepción, pero esquemáticamente funciona como explicación de cómo es compatible que haya ciencia y que los científicos sean producto de la evolución apelando a una sola ontología naturalista.

Finalmente, a nivel metateórico, el falsacionismo popperiano también es evolucionista. Popper presenta argumentos de por qué su teoría del desarrollo científico es mejor que las teorías del positivismo lógico y de la concepción heredada. La característica adaptativa, es decir, la variación que maximiza la supervivencia de la teoría popperiana sobre las demás planteadas en su época era el hecho de que era la única propuesta que resolvía satisfactoriamente el problema de la inducción.

En cuanto a la epistemología naturalizada de Quine, esta es evolucionista a nivel ontológico y a nivel epistemológico. Su tesis de la continuidad experiencia-ciencia-epistemología se inserta en el evolucionismo ontológico, y la tesis del reemplazo de la psicología por la epistemología, al reducir el segundo nivel (el epistemológico) al primero (el ontológico), se inserta en el evolucionismo epistemológico. Sin embargo, a nivel metateórico no es evolucionista para nada. Como vimos en el capítulo 3, Quine no justifica sus razones para privilegiar el vocabulario científico como el vocabulario al que hay que reducir los demás vocabularios. En este sentido, Quine permanece cómodamente dentro de la tradición epistemológica moderna. Quine no da cuenta de su motivación para hacer epistemología.

Así mismo podemos preguntar si la teoría kuhniana del desarrollo científico es una epistemología evolucionista en estos tres niveles. La contestación, sin embargo, no es tan sencilla. Tendríamos que contestar que, a nivel epistemológico, lo es sin duda alguna. Kuhn,

²²² Este punto es independiente de los argumentos fácticos que presenta Kuhn en “Logic of Discovery or Psychology of Research?” (1977, págs. 266-292) y otros en contra del falsacionismo popperiano.

a través del contenido de sus escritos y usando como evidencia episodios de transiciones teóricas de la historia de la ciencia, demuestra cómo, en periodos de ciencia revolucionaria y en los procesos de especiación de las nuevas sub-disciplinas científicas, los criterios de semejanza y diferencia y las categorías ontológicas con las que dividen el mundo las teorías científicas y la praxis científica que estos cambios implican, cambian de manera consistente con la tesis de la incommensurabilidad.

Ahora bien, a nivel ontológico y metateórico, por las razones expuestas en este capítulo, Kuhn no fue capaz de dar una forma consistente a sus propias teorías. A nivel ontológico, Kuhn carecía de una teoría de la percepción que le permitiese con facilidad sustentar su tesis de que el léxico era un módulo cognitivo pre-lingüístico que poseían tanto los humanos como otras especies animales. Además, el hecho de que pasase de usar metáforas gestálticas a ejemplos de aprendizaje de lenguajes y a problemas de traducibilidad lingüística no ayudó a que sus teorías fuesen más aceptadas en la tradición analítica y, por lo tanto, no ayudó a que otros pensadores dentro de esta tradición participaran con él para desarrollar dicha teoría de la percepción.

A nivel metateórico, la contestación es compleja. En cierto sentido la teoría del desarrollo científico de Kuhn (al menos a grandes rasgos) fue la vencedora absoluta.²²³ El positivismo lógico, la concepción heredada, y el popperianismo perdieron todo su *momentum* después de la publicación de *ERC*. En términos evolucionistas el enfoque historicista de Kuhn sobrevivió mientras que los enfoques antes mencionados, o perecieron o se vieron obligados a

²²³ Este “absoluta” es relativo a la discusión en filosofía de la ciencia propiamente hablando. Se podría argumentar que realmente ganaron tanto Kuhn como Quine simultáneamente pero, ya que la propuesta de Quine de una epistemología naturalizada fundamentada en la tesis del reemplazo implicaba una ruptura tan radical con el rumbo estrictamente epistemológico de la filosofía de la ciencia de la concepción heredada, tendríamos que decir que la vertiente epistemológica que siguió los pasos a Quine abandonó el terreno de la filosofía de la ciencia y se dedicó de lleno a fundamentar las ciencias cognitivas vía la filosofía de la mente. Daniel Dennett es un claro ejemplo de este giro.

incorporar las tesis principales de Kuhn (salvo por la inconmensurabilidad en todas sus consecuencias). En este sentido comenta Don Ihde:

One can immediately see why, in its critical dimension, *The Structure of Scientific Revolutions* became controversial. In a subtle sense, however, the book became its own revolutionary fulfillment, itself a paradigm shift in the interpretation of science—so much so that today its perspective is itself virtually “normal”. In fact, the response within large segments of the scientific community was such that the very language of Kuhn began to be used by scientists in their self-interpretations. (Ihde, 1991, pág. 13)

Pero irónicamente, Kuhn, debido a las mismas carencias de una teoría de la percepción y de una ontología general (o fundamental) que dieran cuenta de la tesis de los muchos mundos y de cómo se compenetraban entre sí, se vio obligado a usar el vocabulario del paradigma metateorético que sus propias metateorías proponían abandonar. Kuhn nunca logró convertirse completamente al kuhnianismo. No siguió sus propias reglas al quedarse atrapado en el intento de justificar su cambio paradigmático revolucionario usando las herramientas conceptuales del paradigma analítico, en particular, las tesis quineanas sobre la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia.

Kuhn, pese a que su teoría epistémica del cambio científico hacía posible concebirlo como el nuevo Kant de la epistemología contemporánea (Pihlström & Siitonen, 2005) (Pihlström, 2003) (Friedman, 2001), nunca logró desarrollar adecuadamente los dos elementos que hacían falta a su metateoría del cambio científico, a saber, por una parte, una teoría trascendental de la percepción que diera sentido al rol constitutivo de la percepción científica y, por otra, una ontología fundamental que hiciera coherente el reclamo de la existencia e interacción de muchos mundos epistémica y ontológicamente diversos pero interrelacionados.

4.1.4.2. ¿Kuhn, un nuevo Kant?: el desarrollo y los límites del kantismo post-darwinista

Kuhn, indeed, might be described as a “new Kant” in post-empiricist philosophy of science. (Pihlström & Siitonen, pág. 81)

La analogía con Kant podría parecer un tanto exagerada para muchos, sobre todo si se tiene en cuenta el desconocimiento del trabajo tardío de Kuhn, por un lado, y, por el otro, lo abarcadora de la obra de Kant. Pero si nos restringimos a un terreno estrictamente epistemológico (dejando la estética y la ética a un lado), la analogía no resulta descabellada. Si la función principal de la *Crítica de la razón pura* era plantear las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible y, simultáneamente, contestar cómo es posible la ciencia natural pura, la función principal de *La estructura de las revoluciones científicas* (y del trabajo tardío de Kuhn) era presentar la relatividad paradigmática (o léxica) de toda experiencia posible y, simultáneamente, contestar cómo es posible la ciencia a través de todo este cambio conceptual. Con todo, esta analogía estructural entre el contenido de las obras principales de ambos epistemólogos no es suficiente para establecer una analogía de importancia e impacto. Sin embargo, cuando consideramos las metas epistemológicas de Kant y Kuhn y las posibles consecuencias o resultados que sus posturas implican para el debate metateorético, vemos que no es un salto de la imaginación filosófica tan grande establecer la analogía entre ellos.

La epistemología kantiana propuso resolver el debate entre “realistas trascendentales” (hoy día “realista metafísico”) e “idealistas empíricos” (hoy día “constructivistas” o “idealistas posmodernos”) (Pérez-Ransanz, 1999, pág. 213), mediante la incorporación de la distinción entre un mundo fenoménico y un mundo nouménico, cambiando así los términos del debate y encontrando una vía sintética entre ambas posturas: el idealismo trascendental y el realismo empírico que lo complementa (Pihlström & Siitonen, pág. 92). Así mismo, la epistemología de Kuhn busca zanjar las diferencias entre el realista metafísico (y aquí habría que incluir al instrumentalista en tanto que su postura implica un realismo nouménico) que parte de la

premisa de que hay un “ahí-fuera” al que las teorías científicas se van acercando (o inalcanzable, en el caso del instrumentalista), y el constructivista o idealista que postula una realidad completamente discursiva o dependiente de la mente, del sujeto, del módulo mental o del esquema conceptual. Al igual que Kant, Kuhn rechaza los términos del debate. En particular, rechaza la distinción ontología/epistemología que subyace al mismo y propone, recurriendo a ejemplos históricos de cambio conceptual en el desarrollo de la ciencia, al paradigma (matriz disciplinaria, léxico, estructura taxonómica o módulo mental) como una estructura que constituye el mundo no solo epistémicamente como estructura conceptual mediante la cual pensar el mundo, sino ontológicamente como proyección de una praxis que nos permite manipular y actuar en el mundo. De este modo, y como hemos visto, puede plantear que el mundo (y su estructura ontológica) depende de “la mente”²²⁴ y que es real, y hacerlo simultánea y consistentemente.

La diferencia más marcada, sin embargo, entre ambos casos es que el proyecto epistemológico de Kuhn quedó incompleto y, por lo tanto, las consecuencias de la aplicación de su epistemología a toda suerte de fenómenos cognitivos no se ha visto en su totalidad. Las carencias principales de este proyecto, como ya hemos dicho, son la ausencia de, primero, una teoría trascendental de la percepción y, segundo, de una ontología fundamental. Ambas carencias están relacionadas con su kantismo y ambas pueden ser solucionadas haciendo una reevaluación o reinterpretación fenomenológica de su epistemología.

Hay una relación de condicionalidad entre la teoría de la percepción de Kuhn y su falta de ontología fundamental. Es debido a que su teoría de la percepción titubea entre una teoría causal estímulo-respuesta y una teoría trascendental de la percepción que Kuhn no puede, pese

²²⁴ Como veremos y problematizaremos en breve, para Kuhn era un error categórico hablar del mundo como dependiente de la mente (“mind-dependent”) ya que este dependía de la comunidad científica y no de la mente de un individuo. (Nersessian, 2003, pág. 185; Kuhn, 2002, pág. 103)

a sus mejores intentos, abandonar todo recurso a la cosa-en-sí kantiana. Véase, por ejemplo, la tensión entre estas dos citas, la primera de las cuales es del texto “Metaphor in Science”:

The view toward which I grope would also be Kantian, *but without the “things in themselves”* and with categories of the mind which could change with time as the accommodation of language and experience proceeded. A view of that sort need not, I think, make the world less real. (Kuhn, 2002, pág. 207) [mis cursivas]

Y la segunda de “The Road Since *Structure*”

Underlying all these processes of differentiation and change, *there must, of course, be something permanent, fixed, and stable. But, like Kant’s Ding an sich, it is ineffable, indescribable, undiscussible.* Located outside of space and time, this Kantian source of stability is the whole from which have been fabricated both creatures and their niches, both the “internal” and the “external” worlds. (Kuhn, 2002, pág. 104) [mis cursivas]

Esta tensión entre plantear una epistemología ontológicamente pluralista pero sin recurrir a la cosa-en-sí y, simultáneamente, afirmar formalmente la necesidad (“*there must, of course, be something permanent, fixed, and stable.*” (pág. 104)) de algún concepto de *cosa-en-sí* podría interpretarse, en lugar de como una contradicción, más bien como la explicitación o reiteración de la distinción formal entre el *nóumeno* en sentido *positivo* (metafísico) y en sentido *negativo* (formal), como lo hace Kant en su *Crítica* (2002, págs. 270-271/B307-309). Pero no parece ser tan sencillo abandonar algún tipo de concepto de *cosa-en-sí* tratándose de una epistemología que intenta explicar el cambio científico y que, por lo tanto, admite tanto el rol constitutivo trascendental del paradigma como una noción realista mínima, en el sentido de una “resistencia” a nuestra voluntad que requiere del concepto de *anomalía*, tan importante en la explicación kuhniana del surgimiento de nuevos paradigmas en periodos de crisis epistémica. Como comentan Pihlström y Siitonen:

As Hoyningen-Huene (1993, especially pp. 35ff., 267-271) lucidly explains, the notion of a world-in-itself does play a significant role in Kuhn’s conception of scientific inquiry. Science is concerned with a Kantian-like humanly constituted “phenomenal world”, where as the world-in-itself remains unknowable (cf. also Scarrock and Read 200, pp.52 ff., 173, 179). Our phenomenal worlds are, however, “reshapings” of the world-in-itself, “substantial” and independent of human subjectivity (Hoyningen-Huene, 1993, p.268), and the world is, thus, resistant to our activities. This is inevitable, given Kuhn’s account of anomalies as formative factors of scientific crises and revolutions (ibid. pp.269-270). If anomalies are to occur, the structure of the world cannot be simply up to us. (2005, pág. 92)

Dada la necesidad, en el esquema de Kuhn, de algún recurso a un mundo-en-sí, algunos comentaristas pensaron que los intentos tardíos de replantear su esquema de desarrollo científico en términos kantianos era un error (Bird, 2000, págs. 141-142). Alexandre Bird, por ejemplo, pensaba que se trataba de dos direcciones epistémicamente incompatibles. Pensaba que había que escoger, que una mezcla entre un kantismo epistemológico y una epistemología naturalista era imposible:

As mentioned earlier, Kuhn's thought later becomes more explicitly Kantian and skeptical about the world-in-itself. Correspondingly, appeals to the findings of research in psychology, neuroscience and artificial intelligence are dropped. Kuhn rejected the empirical approach he earlier took and thought to re-establish his conclusions from "first-principles". In effect, given the choice between the critical and the natural standpoints, Kuhn opts firmly for the former. This seems to me to be an important turning point in Kuhn's thinking—and in my view he took the wrong road. [...] [T]he most important and radical departure in epistemology has been the development of externalist, naturalized epistemology. This approach, which requires a deep rejection of Cartesian and empiricist epistemology, would endorse the natural standpoint. By adopting the critical standpoint Kuhn has shown that however much he sees himself as reacting against Cartesianism he is nonetheless fundamentally committed to its basic outlook. (Bird, 2000, págs. 141-142)

En defensa de Bird, parecería obvio a los participantes de los debates de filosofía de la ciencia del siglo veinte que un escepticismo radical con relación a la cosa-en-sí amenazaría con dejarnos sin tema de estudio en la medida en que lo que queremos explicar por medio de los esquemas de desarrollo científico, cambio conceptual y la tesis de inconmensurabilidad es precisamente qué es lo que ocurre con la comunidad científica y el mundo cuando se da un cambio paradigmático que nos permite decir que los científicos "*ven y no ven* las mismas cosas cuando miran desde el mismo lugar y en la misma dirección". O como decía Norwood Russell Hanson:

No habrá nada que tenga interés filosófico en la cuestión de si ven o no ven la misma cosa, a menos que ambos perciban el mismo objeto. Nuestra cuestión no conduce a nada, a menos que ambos vean el sol en este sentido primario. (Hanson, pág. 221)

Es decir, que tenemos que presuponer, irónicamente, lo que se quiere negar, a saber, un vocabulario empírico-fenoménico común con el cual dar sentido a frases del tipo: “ven o no ven las mismas cosas”. Y, aun cuando sabemos que ese vocabulario empírico común no equivale a una descripción del mundo-en-sí, ya que, como mínimo, se trata de un vocabulario empírico relativo a las invariantes perceptuales de la especie humana, y, para expresarlo en un vocabulario kantiano, está sujeto a las formas *a priori* del entendimiento y la sensibilidad, también es cierto, si Kuhn tiene razón, que para los efectos cumple la misma función ya que la comunidad científica, en periodos de ciencia revolucionaria, no recurre ni tiene acceso a dicho vocabulario, aun cuando nosotros como filósofos sí lo tengamos.

Pero, sin ignorar este punto al que regresaremos más abajo, la resistencia de Bird apunta también y sobre todo a una incompatibilidad conceptual que la tradición analítica parecía ver entre el naturalismo y el trascendentalismo kantiano. Tan evidente es esta incompatibilidad para Bird, que este ni siquiera se da cuenta (ni da cuenta) de que esto precisamente es lo que implica el kantismo post-darwinista de Kuhn. Bird lo expresa en términos de dos caminos *distintos* entre los que, a su juicio, Kuhn escogió mal. La anterior cita de Bird demuestra, tal vez con más contundencia que cualquier otra, la incapacidad de la tradición analítica para pensar que Kuhn estaba buscando una síntesis entre el punto de vista natural y el crítico. Lo sorprendente de esta “ceguera” teórica, y lo que hace que mi propuesta no sea un salto interpretativo, es que Kuhn llamó a su postura “kantismo post-darwinista”: ¿qué otra evidencia hace falta?

De modo que debemos volver a los modos en que Kuhn intentaba hacer esta síntesis. Si buscamos pistas en el resumen del libro que estaba escribiendo vemos, como dijimos más arriba, que el enfoque se vuelca sobre un tipo nuevo de inconmensurabilidad científica sincrónica que usa, como su metáfora principal, el proceso de especiación y que establece la analogía entre mundos y nichos ecológicos, lo cual nos da una pista del resurgir del problema

de la ontología fundamental implícita en la imagen de un conjunto de mundos o nichos coexistiendo en “un mismo ambiente” o terreno geográfico.

Niches may not seem like worlds, but **the difference is one of viewpoint**. Niches are where *other* creatures live. **We see them from outside** and thus in physical interaction with their inhabitants. **But the inhabitants of a niche see it from inside** and their interactions with it are, to them, intentionally mediated through something like a mental representation. **Biologically**, that is, a niche is the world of the group which inhabits it, thus constituting it as a niche. **Conceptually**, the world is *our* representation of *our* niche, the residence of the particular human community with whose members we are currently interacting. (2002, pág. 103) [mis negrillas; cursivas en el original]

“Desde dentro” y “desde fuera”; “biológicamente” y “conceptualmente”; aquí Kuhn, mediante un vocabulario que circunviene el vocabulario filosóficamente tradicional de mundo-fenoménico y mundo-en-sí, plantea el problema en términos de una diferencia de “perspectiva” (“*viewpoint*”) entre la perspectiva *interna* de los habitantes de un mundo/nicho y *nuestra* perspectiva *externa* (“desde fuera”) de ese mismo nicho, o entre la perspectiva **biológica**, donde vemos a los habitantes de un nicho desde fuera constituyendo un nicho, y la perspectiva **conceptual** donde el mundo es *nuestra* representación de *nuestro* nicho. Con estas distinciones y la nueva metáfora de la especiación, Kuhn puede comenzar a hablar desde un “afuera” de un paradigma/nicho que cumpla las veces de una ontología fundamental, cosa que la epistemología de *ERC* no le permitía hacer debido a que el problema de la inconmensurabilidad científica *diacrónica* obligaba a la comunidad a tomar una decisión del tipo “todo o nada”. Es decir, *toda* la comunidad debía decidir y, pasada la crisis, *toda* la comunidad compartiría el mismo paradigma en los periodos de ciencia normal. O, al menos, podíamos decir que en periodos de ciencia normal, aun cuando un científico perteneciese a varios paradigmas, estos tendrían una relación de reducción los unos respecto de los otros. Por ejemplo, el paradigma reinante en la entomología se reduciría o sería conmensurable con la biología evolutiva y el cálculo de poblaciones que, a su vez, sería conmensurable con el paradigma bioquímico, y así sucesivamente hasta llegar al paradigma reinante de física de partículas, que sería el Modelo Estándar en nuestro caso.

Con el planteamiento de la inconmensurabilidad científica *sincrónica* y la nueva metáfora, sin embargo, Kuhn tiene que desarrollar algún vocabulario que le permita hablar de las transiciones “entre” paradigmas, ya que al establecer la equivalencia *sub-especialidad* = *nicho* = *mundo*, y al admitir que un mismo científico puede pertenecer simultáneamente a varias comunidades científicas sincrónicas (v.g. horizontales entre sí según la imagen del árbol evolutivo), se hace necesario establecer la distinción entre el *afuera* y el *adentro* de un paradigma. Ahora bien, esto lo logra hacer sin que este “afuera” implique un mundo-en-sí, en la medida en que esta perspectiva desde afuera está siempre ubicada en *nuestro* adentro, *nuestro* mundo, *nuestro* nicho. Y el nicho no pre-existe a la comunidad sino que el nicho y las criaturas que lo habitan se co-condicionan y co-constituyen:

Can the members of a group properly be said to adapt to an environment which they are constantly adjusting to fit their needs? Is it the creatures who adapt to the world, or does the world adapt to the creatures? Doesn't this whole way of talking imply a mutual plasticity incompatible with the rigidity of the constraints that make the world real and made it appropriate to describe the creatures as adapted to it. [...] On the one hand the evolutionary process gives rise to creatures more and more closely adapted to a narrower and narrower biological niche. On the other, the niche to which they are adapted is recognizable only in retrospect, with its population in place: it has no existence independent of the community which is adapted to it. What actually evolves, therefore, are creatures and niches together: *what creates the tension inherent in talk of adaptation is the need, if discussion and analysis are to be possible, to draw a line between the creatures within the niche, on the one hand, and their "external" environment, on the other.* (Kuhn, págs. 102-103) [mis cursivas]

Es esta plasticidad entre criaturas y mundo, o entre comunidades científicas y mundos, lo que genera un nicho y lo que me permite y permitirá hablar de la fenomenologización de la naturaleza implícita en la epistemología kuhniana. Esta co-constitución entre criaturas o comunidades científicas y nichos/mundos es lo que nos permite ver en cada caso, trátase de nichos biológicos o de los mundos que habita el científico de una subespecialidad científica, dos formas de ser descritas unas y otros: una *externa* y una *interna*. La distinción entre la forma “interna” y la “externa” de describir un nicho o mundo nos permite entrar y salir de las consecuencias onto-epistémicas de la tesis de la inconmensurabilidad científica y biológica (v.g. entre los mundos fenoménicos de las distintas especies). Un mundo fenoménico es

siempre un nicho de alguna criatura o de alguna comunidad científica, y este mundo siempre puede ser descrito desde el “exterior” por motivos epistémicos, paradigmáticos o, y sobre todo, metaparadigmáticos. Pero lo que *no* puede pasar es que este mundo sea enactuado²²⁵, habitado o “practicado” desde el exterior. Por ejemplo, yo, como biólogo, puedo, con el grado de precisión que quiera, describir un nicho y sus habitantes externamente. Lo que no podré será saber o describir qué se siente o cómo es (el “what it is like to be?” de Nagel) ser o formar parte de ese nicho/mundo si no pertenezco a él, donde pertenecer siempre quiere decir haber participado del proceso histórico-adaptativo entre habitantes y ambiente que genera un nicho o mundo.

Ahora bien, esta distinción no puede interpretarse como repitiendo la distinción apariencia/realidad o mundo fenoménico/mundo-en-sí, ya que siempre estamos en el interior de algún paradigma, estructura léxica, esquema conceptual o sistema perceptual (v.g. cuerpo) y, por lo tanto, no existe un “afuera” absoluto desde el cual describir o juzgar a todos los demás nichos/mundos. El biólogo que describe objetivamente los nichos y sus habitantes que encuentra en el mundo, lo hace desde *su* nicho en tanto que miembro de la especie humana y en tanto que miembro de la subespecialidad biológica que practica. Así mismo, el epistemólogo de la ciencia que intenta describir las transiciones “entre” paradigmas lo hace desde un “afuera” de los paradigmas que describe pero desde dentro de un meta-paradigma desde el cual intenta describir el progreso científico. En última instancia, el filósofo de la ciencia habita también en un nicho académico desde el cual mira y actúa sobre el mundo. Es decir, que el problema de la inconmensurabilidad no desaparece en este nivel meta-teorético sino que desaparece tan solo

²²⁵ El término “enacción” ha sido propuesto por Francisco Varela et.al. (2000) para designar un nuevo acercamiento a la cognición que abandona el representacionalismo y concibe al mundo desde el “interior”, para usar los términos de Kuhn, de un organismo como la *interface* sensomotriz que le permite a este actuar en *su* mundo. “We propose as a name the term *enactive* to emphasize the growing conviction that cognition is not the representation of a pregiven world by a pregiven mind but rather the enactment of a world and a mind on the basis of a history of the variety of actions that a being in the world performs. The enactive approach takes seriously, then, the philosophical critique of the idea that the mind is a mirror of nature but goes further by addressing the issue from within the heartland of science.” (Varela, Thompson, & Rosch, 2000, pág. 9)

al nivel de los paradigmas en la medida en que el filósofo puede juzgar ambos paradigmas científicos sin pertenecer a ninguno de ellos, pero no puede practicar la filosofía sin hacerlo desde algún meta-paradigma filosófico que guíe su “percepción” filosófica, pues no es solo la comunidad científica la que establece las condiciones *a priori* (metaparadigmas filosóficos en el sentido de Friedman) de la experiencia, sino que también lo hace la filosofía. El cartesianismo, por ejemplo, es uno de esos paradigmas modernos que estableció las condiciones *a priori* del problema mente-cuerpo.

Es este otro sentido en el que el proyecto de Kuhn es kantiano. Es kantiano en tanto que presenta una teoría trascendental del conocimiento. El esquema conceptual es condición de posibilidad del conocimiento y no hay posibilidad, salvo en su sentido negativo, de postular un mundo nouménico. Sin embargo, esta misma dirección trascendental de su trabajo se convirtió en su límite. Kuhn siempre vio la necesidad de mantener viva de alguna manera la distinción entre mundo fenoménico y mundo nouménico, lo que explica la ambigüedad con la que solía enfatizar la tesis de los muchos mundos—como cuando decía que en una revolución científica el mundo no cambia pero el científico vive o habita un mundo nuevo. Para Kuhn esta ambigüedad parecía ser un aspecto inevitable de la filosofía de la ciencia y fue para no abandonarla por lo que desarrolló sus nuevas metáforas. De ahí que enfatizara, en la última frase de la cita anterior, la necesidad de la distinción fuera/dentro para el análisis (“[W]hat creates the tension inherent in talk of adaptation is the need, if discussion and analysis are to be possible, to draw a line between the creatures within the niche, on the one hand, and their ‘external’ environment, on the other.” (págs. 102-103).

Sin embargo, Kuhn no parece haber logrado hacer compatibles las consecuencias subjetivo-individuales de esta teoría trascendental de la percepción con las consecuencias intersubjetivo-trascendentales que implica el concepto de nicho, estructura léxica o paradigma en el nivel de la comunidad científica. Es decir, las metáforas *gestálticas* y de la psicología de

la percepción que Kuhn utilizaba en *ERC* implicaban que los cambios de relaciones, de diferencias y semejanzas, entre objetos y los cambios de mundo, eran cambios a nivel práctico perceptual del científico individual. Pero en sus trabajos finales decide alejarse de dichos ejemplos y metáforas y enfatizar el aspecto intersubjetivo o grupal²²⁶ de tales cambios sin dar indicio de que se percatara de la mutua implicación entre un cambio en el esquema conceptual o mental (pre-lingüístico o no) de un grupo o especie y un cambio en la percepción de los individuos que componen el grupo. Kuhn no logró hacer compatible una teoría intersubjetiva trascendental de la percepción con una teoría subjetiva o egológica de la percepción. De hecho, descartaba la segunda como una cuestión de principio, como un error categórico, como se ve en esta cita de Nancy Nersessian:

Soon after the publication of *Structure*, Kuhn backed away from the Gestalt switch metaphor as a category mistake since he had applied to a community a notion that rightly applied only to an individual. (Nersessian, 2003, pág. 185)

Kuhn buscaba, con su llamado “linguistic turn” (Nersessian, pág. 185) y con sus investigaciones sobre una teoría semántica de la referencia²²⁷, encontrar la forma de mantener las consecuencias onto-epistémicas de la tesis de la inconmensurabilidad sin implicar un idealismo o constructivismo radical que lo hiciera cómplice de teorías que redujesen lo real a una construcción arbitrariamente humana y dependiente de la mente. Este miedo a dar cabida a interpretaciones “posmodernas” de su trabajo lo llevó a abandonar sus ejemplos de la psicología de la percepción, aun cuando sus consecuencias evidentemente seguían implícitas en sus nuevas reformulaciones.

The world-constitutive role assigned here to intentionality and mental-representations recurs to a theme characteristic of my viewpoint throughout its long development: compare my earlier recourse to gestalt switches, seeing as understanding, and so on. This is the aspect of my

²²⁶ Kuhn comienza a enfatizar, tan temprano como en el “Postscript” del 69 a *ERC*, mediante los conceptos de matriz disciplinaria, léxico, estructura taxonómica y las metáforas de el multilingüismo y el modulo mental, la exclusividad de las consecuencias onto-epistémicas de la tesis de la inconmensurabilidad a grupos y no a individuos. Véase Kuhn: (1996; 1977; 2002)

²²⁷ Ver, sobre todo, “Possible Worlds in the history of Science” en (Kuhn, 2002, págs. 58-89).

work that, more than any other, has suggested that I took the world to be mind-dependent. But the metaphor of a mind-dependent world—like its cousin, the constructed or invented world—proves to be deeply misleading. It is groups and group practices that constitute worlds (and are constituted by them). And the practice-in-the-world of some of those groups *is* science. The primary unit through which the sciences develop is thus, as previously stressed, the group, and groups do not have minds. (Kuhn, 2002, pág. 103)

Este fue el límite de la capacidad que tuvo Kuhn para llevar su proyecto trascendental naturalizado a sus consecuencias últimas. Kuhn no supo ver, debido a su compromiso con la teoría empirista de la percepción, que no puede haber un cambio de léxico, módulo mental o paradigma sin que esto implique un cambio en la percepción individual de cada científico o miembro de una especie. Tampoco vio que decir esto no significaba que estos cambios de percepción fueran arbitrarios o productos de una mente individual. Kuhn no vio la relación de co-constitución entre la subjetividad empírica y trascendental y la intersubjetividad empírica y la trascendental.

Debido a esta incapacidad Kuhn no logró plasmar adecuadamente una teoría de la percepción capaz de incorporar coherente y consistentemente la tesis de la inconmensurabilidad, como tampoco logró generar una ontología fundamental del mundo compartido por toda la comunidad científica en tanto que humanos, es decir, no logró dar con una versión de lo que Husserl llamaba *Lebenswelt*. La incapacidad de Kuhn para articular una teoría constitutiva de las objetividades científicas junto a los efectos pragmático-trascendentales de los paradigmas sobre la percepción de la comunidad científica, y su admitida falta de educación en la historia de la filosofía en sentido amplio, hizo que nunca lograra formular una ontología fundamental meta-paradigmática o meta-epistemológica que diese cuenta o resolviese esta tensión entre los mundos fenoménicos y el mundo-en-sí.

Sin embargo, admitir esto no equivale a decir que su trabajo no apuntaba en esa dirección, solo que Kuhn, en el momento de su muerte, no había encontrado cómo resolverlos. En las últimas dos páginas de “The Road Since *Structure*” que, recordemos, era un resumen del libro en el que estaba desarrollando su kantismo post-darwinista, Kuhn atiende ambos

problemas de maneras prometedoras desde una perspectiva fenomenológica naturalizada, como veremos ahora en el capítulo 5.

CAPÍTULO 5. De la naturalización de la fenomenología a la fenomenologización de la naturaleza

5.1. La vía a la naturalización de la fenomenología desde la actitud natural

[L]a teoría del conocimiento debía mostrar cómo el fenómeno del conocer genera la pregunta por el conocer. Esta situación es muy distinta de la que encontramos corrientemente, donde el fenómeno de preguntar y lo preguntado pertenecen a dominios distintos. (Maturana & Varela, 1996, p. 204)

Una vez hemos recorrido el camino hacia la naturalización de la fenomenología en el capítulo 2 que nos llevó del sujeto meditante a la inmersión práctica en un mundo intersubjetivo el cual, sin embargo, no es, ni puede ya nunca volver a ser, el mundo ingenuo de la actitud natural que predicán las ciencias naturales y que caracterizamos como un mundo virtual intencionalmente proyectado, nos queda ver en qué consiste este mundo que es el correlato de la intersubjetividad fenomenológica naturalizada. Este es un mundo natural fenomenologizado. Pero, ¿en qué, precisamente, consiste este mundo y cómo justificar que llamemos a este mundo el mundo real, el mundo unificado, meta de la epistemología tradicional, y que sea precisamente el mundo que verdaderamente se sigue de lo que predicán las ciencias naturales una vez rompemos con la interpretación ingenua de las mismas? Este capítulo consistirá en retomar nuestra investigación pero desde la actitud natural para, así, evitar las críticas que tradicionalmente (*y a priori*) se le hacen a la fenomenología desde la filosofía analítica. De este modo lograremos que nuestras conclusiones tengan más peso para esta tradición.

Así como en el capítulo 2, partiendo de la subjetividad trascendental individual, descubrimos la intersubjetividad trascendental y llegamos a plantear la naturalización de la misma mediante el análisis fenomenológico del cuerpo y la distinción que allí encontramos, siguiendo a Husserl, entre las ubiestesias y los objetos intencionales (y los mundos que estos implican), en este capítulo transitaremos otra vía distinta. Esta nueva vía parte de la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn, reinterpretada fenomenológicamente, después de haberla llevado hasta el límite de su interpretación analítica en el capítulo 4, para llegar a una comprensión cabal de la interrelación entre la percepción del científico individual y la de la comunidad científica y el rol que juegan ambas en la constitución del mundo (y/o de los muchos mundos).

Por tanto, partiendo desde la perspectiva de la actitud natural, llegaremos a planteamientos idealistas trascendentales que, sin embargo, tenemos que interpretar de manera realista. Dicho de otro modo, que las consecuencias explícitas de las posturas epistemológicas idealistas son, en el fondo, materiales porque implican relaciones causales con el mundo y, por tanto, han de ser interpretadas como relaciones ontológicas reales en y con el mundo. Esto es precisamente lo que quiero decir con la fenomenologización de la naturaleza. Es una naturaleza que, primero, se vuelve epistémicamente fenómeno y, segundo, un fenómeno cuya comprensión cabal lo vuelve ontológicamente operante: lo vuelve real en el sentido más completo del término. En particular, veremos cómo comprender las consecuencias epistémico-ontológicas de la tesis de la inconmensurabilidad de Kuhn, interpretada ahora con las herramientas conceptuales de la tradición fenomenológica, nos obliga a sostener con él un “kantismo post-darwinista”, es decir, un idealismo fenomenológico trascendental naturalizado. La tesis de la inconmensurabilidad implica necesariamente una naturalización de la epistemología, como vimos en el capítulo anterior, en la medida en que los cambios a nivel de los enunciados empíricos traen consigo cambios en las teorías que, a su vez, alteran los criterios

de evaluación (relaciones ontológicas de semejanza y diferencia entre los objetos que predica una teoría) de los enunciados empíricos, y así sucesivamente a través de los distintos periodos de ciencia revolucionaria. El producto de este proceso es, por una parte, un sujeto científico que forma parte *de* y constituye el mundo simultáneamente y, por otra, una naturaleza que cumple con todos los requisitos práctico-materiales y constrictivos que se pueden esperar de un mundo real, el cual, a su vez, cambia epistémico-ontológicamente con el tiempo y, además, de comunidad en comunidad: una naturaleza fenomenologizada.

Veremos cómo esta consecuencia siempre estuvo implícita al aceptar, desde la actitud natural, la teoría darwinista de la evolución. Pues si, como predicen las ciencias biológicas, los seres humanos somos animales productos de un proceso complejísimo y extensivamente dilatado en el tiempo de selección natural —deriva genética, mutaciones, adaptaciones y demás mecanismos dinámicos—, entonces la totalidad de la ciencia tiene que verse también como parte de este proceso: como su producto. Pero es obvio que, justo en el momento en que admitimos esto, algo así como un planteamiento trascendental naturalizado asoma su cabeza, ya que la herramienta que estamos usando para proponer en primera instancia el proceso evolutivo mismo (vg. la ciencia como producto de la selección natural) es ella misma un producto de ese proceso. A riesgo de ser reduccionista, estamos usando nuestro cerebro para determinar el origen y función de nuestro cerebro. O, en términos un tanto más afines a la fenomenología, estamos, desde el interior de la vida consciente, proponiendo cómo se constituye, material, biológica, histórica, genética (en sentido fenomenológico) y generativamente la conciencia y sus contenidos.

Visto desde la perspectiva de la epistemología fundacionalista, este movimiento epistémico circular es evidentemente vicioso. Sin embargo, como hemos visto, esta circularidad no solo no es viciosa desde una perspectiva epistemológica naturalizada como la que hemos defendido, pues está implícita en toda discusión epistemológica que tome como

premisa el darwinismo, sino que es virtuosa. Esta circularidad está implícita en el darwinismo. El darwinismo es, en su conjunto, una teoría que explica, entre otras cosas, cómo surgió el organismo capaz de generar teorías, entre las que se encuentra la teoría de la evolución misma. Esta situación hace posible e inevitable, como veremos, la transición reflexiva entre el sujeto empírico y el trascendental desde la actitud natural que es requisito de la epistemología trascendental naturalizada. Esta relación epistémico-causal circularmente reflexiva—que se asemeja a la estructura necesariamente circular de todo preguntar de la que hablaba Heidegger²²⁸—, más que una ciencia nomológico-descriptiva, como suele ser interpretada desde la actitud natural, tiene como consecuencia que la subjetividad del biólogo o del científico cognitivo está trascendental y empíricamente involucrada en la constitución tanto del *objeto* como del *sujeto* de estudio de su ciencia.

En última instancia, lo que pretende hacer este capítulo es un doble movimiento que complementa y/o co-constituya las consecuencias epistémico-ontológicas de los hallazgos del capítulo cuatro. Pretende, por un lado, demostrar cómo podemos llegar a plantear un concepto dinámico de naturaleza que dé cuenta de los cambios conceptuales y de sus consecuencias ontológicas—aquellos que conocemos por la historia de la ciencia— y, a su vez, que sea comprendida en cada caso como *la naturaleza real* en todo su sentido práctico y causal realista habitual. Por el otro lado, intenta hacer ver cómo la subjetividad del científico y la intersubjetividad de la comunidad de científicos pasan de ser una subjetividad e intersubjetividad empíricas, que forman parte del mundo, a ser una subjetividad e intersubjetividad trascendentales que constituyen y reestructuran ese mismo mundo sin dejar nunca de pertenecer a él. En fin, presento la naturalización de la fenomenología trascendental

²²⁸ Heidegger argumentó en el §2 de la introducción a *Ser y Tiempo* que cuando preguntamos por algo siempre nos movemos ya en una preconcepción de aquello por lo cual se pregunta. “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca.” (Heidegger M., 2003, pág. 28; 1949, pág. 5) Es decir, que todo preguntar está guiado por un horizonte de posibles respuestas basadas en la preconcepción que tengamos de lo preguntado que es, en última instancia, lo que motiva la pregunta misma.

como cambio de paradigma metafilosófico que sirva de fundamento (como teoría de la percepción, de la conciencia y del mundo-de-la-vida) a las ciencias cognitivas.

5.1.1. La vía kuhniana-husserliana: Husserl, Kuhn y la naturalización de la fenomenología

The common perceptual model between Husserl and Kuhn is the *gestalt shift*. Gestalt shifts, either [sic.] those that take ambiguous figures and grounds, are mini-illustrations of changes in perspective. Paradigm shifts or the shift from the “natural” to the “phenomenological” attitudes are, of course, both more sweeping and more fundamental. But it is clear that Husserl made this phenomenon one central element of his own phenomenology. (Ihde, 1986a, p. 184)

Es una pena pensar en lo que pudo haber sido un acoplamiento filosófico perfecto entre la filosofía de la ciencia de Kuhn y la fenomenología, de haberse Kuhn dado a la tarea de estudiar a Husserl. Hay algo de nostálgico, entonces, en esta propuesta de llevar el proyecto kuhniano hacia lo que parecía ser la dirección en la que su autor quería dirigirlo, pero con herramientas que él desconocía. La pesadez consiste en que por más que yo trate de elaborar argumentos de por qué y cómo tiene sentido este matrimonio póstumo entre la filosofía de la ciencia kuhniana y la fenomenología husserliana, la realidad es que los lectores de Kuhn nos quedamos con la ganas de ver por dónde lo llevaría y desarrollaría él mismo. Pero como esto, evidentemente, no es posible, tenemos que conformarnos con este tipo de propuestas programáticas.

Ahora bien, dicho esto, quisiera dejar claro desde el principio del capítulo que esta mezcla no es un mero completar a Kuhn desde la fenomenología, sino que la fenomenología también se enriquecería al hacerlo. Con esto quiero decir que esta vía kuhniano-fenomenológica no consiste solo en la rearticulación del proyecto kuhniano en términos fenomenológicos, lo cual le permitiría cumplir mejor con sus propias metas que utilizando las herramientas conceptuales y metodológicas que le proveía la tradición analítica, sino que Kuhn

también nos sirve para aclarar o comprender la fenomenología misma como un intento, por parte de Husserl, de llevar a cabo un cambio de paradigma filosófico. De este modo, por un lado, utilizaremos a Husserl y a la fenomenología en general para trascendentalizar consistentemente los planteamientos kuhnianos, y, por otro, a Kuhn y su teoría del progreso científico para naturalizar (o sociologizar) el gesto mismo de Husserl al decidir hacer fenomenología rompiendo revolucionariamente con la tradición filosófica de principios del siglo veinte. Como vimos en el capítulo 2, la motivación última para hacer filosofía fenomenológica no le pertenece ella misma a su ámbito de investigación sino al mundo humano cotidiano.²²⁹ *Es decir, que en última instancia es la subjetividad empírica la que motiva y origina la meditación trascendental y no lo contrario.* O como decía Fink: “El concepto de experiencia teórica se nos da primero en la *actitud natural*.” (Fink, 1995, pág. 70) Si nos olvidamos de esto, nos arriesgamos a echar todo lo aprendido de la fenomenología por la borda, ya que si la fenomenología tiene razón al decirnos que todo conocimiento está constituido y es producto de una sedimentación del sentido, esto mismo, por principio, se le tiene que poder aplicar también a la empresa filosófica de hacer fenomenología. Puesta así la situación, la fenomenología es un paradigma filosófico entre varios otros y, por lo tanto, participa del *desarrollo del pensamiento filosófico*, el cual, a su vez, recibe mejor su explicación usando el

²²⁹ Recordemos la siguiente cita utilizada en el capítulo 2: “En cuanto a la génesis de la ciencia fenomenológica como el conocimiento explícito de la verdad del Absoluto sobre sí mismo, se debe hacer esta distinción: 1) Yo al comienzo de la reducción fenomenológica y del hacer fenomenología en solitario, en la soledad “solipsista”, es decir, donde todavía no tengo compañeros fenomenólogos. A lo que la pregunta: ¿Hasta dónde puede llegar esta fenomenología solipsista? 2) El desarrollo progresivo de una comunidad fenomenológica estimule e invite a los no fenomenólogos a hacerse fenomenólogos... [...] Con la pregunta, ¿cuánto tiempo puedo hacer fenomenología como *solus ipse*, como el “único hombre,” cuánto tiempo puedo permanecer en ello?, llego a la pregunta por la motivación para mi entrada a la reducción fenomenológica y a la totalidad de mi hacer fenomenología. ¿Cuánto tiempo puedo *querer* permanecer en ello? Motivándome adicionalmente está lo que motivó el gran avance de la ciencia. Por lo tanto, en primer lugar: *quería la ciencia, una ciencia seria, una ciencia radicalmente auto-responsable. ¿Pero con qué propósito quería yo esa ciencia? Fui motivado a la auto-reflexión por mi vida humana, *nuestra* vida humana [...] una búsqueda de felicidad [...] una búsqueda de satisfacción [...] una búsqueda de auto-satisfacción que es [...] un esfuerzo del *nosotros* por alcanzar la unidad en una satisfacción-*nuestra* [...] la creación de un nuevo mundo-circundante humano.” (Husserl, 1995a, págs. 191-192; Fink, 1988, pág. 216 y 241) [mis corchetes] [mi traducción]

esquema kuhniano de desarrollo científico. Sin embargo, este esquema también es husserliano, como nos recuerda Don Ihde:

[I]t should now be obvious that Husserl clearly developed something similar to the notion of paradigm shift. This is, in essence, his interpretation of Galileo. Galileo “sees” the world differently, and once this perspective is established, it can itself become a tradition which persists. Here is normal science, a way of seeing and interpreting phenomena which contrasts with the world of ordinary activity and seeing. In this sense, and specifically by means of an experiential analysis, Husserl anticipates the new philosophy of science.

For Husserl, praxis and perception are the focal basis of the lifeworld. The lifeworld is that structure of experience which is both perceptual and historical. It contains *sedimentations* and *traditions* and what Husserl proposed in his reexamination of the rise of Modern Science.

Interestingly, at this very opening point, a long persistent misunderstanding of Husserl and phenomenology has barred the way to seeing Husserl as a forerunner to the new philosophy of science. It is thought that Husserl always began with “immediate experience,” which was *intuited*. Therefore, the misunderstanding usually goes, phenomenology becomes a merely “subjective” procedure. What fails to be noted is that for phenomenology, *all intuitions*, as well as all sedimentations and traditions, *are constituted, not given*. **Givenness is always merely indexical or preliminary.** (Ihde, 1991, págs. 21-22) [mis negrillas; cursivas en el original]

Es también para aclarar y deshacer este prejuicio contra la fenomenología por lo que he propuesto atravesar dos vías hacia la naturalización de la fenomenología. Es decir, que no solo Kuhn necesita de los credenciales fenomenológicos de una teoría de la percepción y una ontología del mundo-de-la-vida para superar las críticas de la tradición analítica a la tesis de la inconmensurabilidad y sus consecuencias onto-epistémicas, sino que la fenomenología también necesita de los credenciales naturalistas y analíticos kuhnianos para ser considerada como candidata a formar parte de los fundamentos metafísicos de las ciencias cognitivas. Es precisamente porque la fenomenología, por ignorancia de sus críticos, tiene la reputación de ser una filosofía idealista (en sentido peyorativo) y, por tanto, subjetivista (“first-person approach”) y anti-científica (entendida la ciencia como un acercamiento epistemológico que necesariamente requiere y opera desde la tercer-persona), por lo que creo necesario demostrar que a las mismas conclusiones a las que se llega desde la vía fenomenológica también se pueden llegar, y de hecho necesariamente se llega, desde la actitud natural (la vía kuhniana). En Husserl encontramos una versión más robusta y general (es decir, no estrictamente científica) del

cambio paradigmático y una ontología unificadora de la pluralidad de mundos en su teoría del *Lebenswelt*. En Kuhn encontramos una vía, desde la actitud natural y en el contexto de la filosofía de la ciencia analítica, hacia la naturalización de la fenomenología y su correlato: la fenomenologización de la naturaleza.

Paso entonces a presentar la rearticulación fenomenológica de la filosofía de la ciencia de Kuhn para luego establecer la fenomenología naturalizada a través de la filosofía de la ciencia kuhniano-husserliana. Finalmente, una vez establecido cómo la filosofía de la ciencia así entendida cumple con los dos requisitos de la fenomenología naturalizada (a saber: establecer el rol trascendental de la subjetividad del científico y establecer la continuidad entre la subjetividad trascendental y la empírica) veremos cómo el mundo producto de esta concepción no es el mundo ingenuo de las ciencias naturales sino que es, y siempre lo ha sido, un mundo intersubjetivo virtual e intencionalmente proyectado o, lo que es lo mismo, una naturaleza fenomenologizada.

5.1.1.1. Reclamando a Kuhn: una rearticulación fenomenológica de Kuhn

...I want to resituate Kuhn with respect to his proximity, probably unknowingly on his part, to phenomenology. (Ihde, 1991, págs. 11-12)

Si hemos de rearticular la filosofía de la ciencia de Kuhn desde una perspectiva fenomenológica, partiendo del supuesto de que la tesis de la inconmensurabilidad científica (tanto diacrónica como sincrónica) es la tesis principal de la misma, tenemos que mostrar mínimamente que la fenomenología no solo puede dar una mejor explicación de la tesis de la inconmensurabilidad y de su corolario, la tesis del “cambio de mundo”, sino que esta rearticulación nos debe servir para contestar las críticas esgrimidas contra ella. Es decir, que antes de hacer un reclamo general sobre la fenomenología como posible andamiaje teórico para el proyecto póstumo de Kuhn, debo mostrar cómo una interpretación fenomenológica nos

libera de las críticas esgrimidas por Putnam y Davidson contra la tesis de la inconmensurabilidad. Para ello me serviré esquemáticamente de un puñado de conceptos fenomenológicos: la teoría de la percepción y de la constitución de objetividades de Husserl, su concepto del mundo-de-la-vida y la teoría de las actitudes de Husserl y de Heidegger. Posteriormente entraré en detalles acerca de cómo la fenomenología provee la teoría de la percepción y la ontología fundamental que la filosofía de Kuhn requiere para ser consistente.

Percibir para Husserl es un proceso de síntesis pasiva (es decir, que ocurre automáticamente y no requiere de ningún tipo de agencia por parte del sujeto). Mediante este proceso un contenido hylético o sensible e inmanente se adecúa a un *eídos* (idea o forma) mediante un acto intencional que determina un objeto trascendente o *noéma*. Lo que caracteriza a todo acto intencional es su estar dirigido a un “*algo*”. Digamos, si veo, escucho, huelo, toco o saboreo, este acto *noético* (como le llama Husserl) siempre está acompañado de un objeto, a saber, *el algo* que veo, escucho, huelo, toco o saboreo, de tal modo que es un sinsentido decir que se está escuchando algo y no poder decir qué es lo que se está escuchando o no estar escuchando nada. Nótese que no es lo mismo decir que el *algo* que se escucha es un *algo* indeterminado, en cuanto a que no podemos identificarlo como un *algo* familiar o conocido, que decir que se está escuchando un *algo* que no es un *algo*. En el primer caso, el acto intencional determina a su objeto como “objeto indeterminado”, mientras que en el segundo no podemos decir que haya percepción propiamente hablando. Literalmente no hay percepción sin que haya unidad de sentido entre el dato hylético y la idea.

Es evidente el posible vínculo que hay aquí con la teoría que propone Kuhn acerca de la dirección u ordenamiento que lleva a cabo el paradigma sobre la percepción del científico (pero también sobre la de cualquier miembro de nuestra especie o cualquier animal). Lo que Kuhn nos dice puede ser traducido entonces en lo siguiente. Es el paradigma el que provee la estructura léxico-conceptual o eidética que da forma a los datos hyléticos o sensaciones del

científico. Sin esta unión de ambos elementos no hay propiamente percepción *científica*. Lo que distingue la percepción científica de la percepción cotidiana, entonces, es el grado de abstracción o “distancia” teórica de la percepción cotidiana (o de la actitud natural en sentido no científico) y no el modo de darse de la misma.

Se podría argumentar que esto no nos dice nada con respecto a la prioridad ontológica de la estimulación o de la sensación sobre la percepción. Para Kuhn “la experiencia inmediata” juega un papel secundario y son las percepciones las que juegan un papel esencial en la materialidad e *incorporación* del actuar del científico sobre el mundo. Podemos ver lo que Kuhn entiende por percepción científica en la siguiente frase: “the operations and measurements that a scientist undertakes in the laboratory are not ‘the given’ of experience but rather ‘the collected with difficulty’.” (Kuhn, 1996, pág. 126). “Lo dado” ni es primario ni autoevidente. Lo dado, a lo sumo, sería una abstracción teórica. La contestación, tanto de Kuhn como de Husserl, a la pregunta por la prioridad ontológica de la sensación, entendida ya sea como “lo dado” (en Kuhn) o como los datos hyléticos (en Husserl), en la percepción es que el modo del darse de las sensaciones es un modo secundario con relación a la percepción. Los datos de los sentidos no se *dan*, sino que se conquistan. Las reducciones fenomenológicas están diseñadas precisamente para dejar ver todas las capas de sentido que están sedimentadas y aparecen simultáneamente en la percepción. La *epoché* fenomenológica, la que reduce el campo de la experiencia a lo inmanente a la conciencia, es solo la forma que la fenomenología tiene de dar cuenta del hecho de que este sustrato hylético de la percepción es solo un ingrediente que, por sí solo, no constituye nada con sentido. La *epoché* es un método para, entre otras muchas cosas, mostrarle al empirista que el dato empírico no nos sirve de gran cosa, pues un mismo sustrato hylético puede formar parte de esquemas *noemáticos* muy distintos, según el modo *noético* de nuestro estar volcados hacia el mundo. (O, como se diría en la tradición analítica, la percepción está subdeterminada empíricamente).

Lo que está en la raíz de la percepción, contrariamente a lo que el empirismo nos diría, no es la experiencia inmediata o lo dado entendido como estímulo global o los datos de los sentidos. No; lo que percibe el científico no es una experiencia sensorial neutra que luego interpreta, sino que *la percepción es un actuar* en un espacio conceptual senso-motriz cuyas características sobresalientes están determinadas por un paradigma que establece las maneras en que este espacio puede ser manipulado y las posibles expectativas para manipulaciones futuras que pueden considerarse posibles y relevantes.

Cuando un científico entrenado mira por un microscopio no ve manchas de colores y movimiento; ve bacterias, virus, células, mitocondrias. Ve objetos constituidos o conformados por el concepto de clase (“*kind term*”) al que pertenecen—y que en fenomenología se llama *eídos*, idea o esencia. Más aun, lo que ve no se limita al contenido inmanente de su campo visual, auditivo, etc., sino que lo que ve lo interpela y motiva a actuar y hablar de ciertas maneras trascendentes que están predeterminadas por la *idea* misma del objeto intencional (vg. *nóema*). Así, por ejemplo, un perro—digamos que un pastor alemán—que ladrándome corre hacia mí, no es sólo una imagen que incrementa su tamaño relativamente en mi campo visual, sino que es un objeto en cuyo horizonte de posibles actualizaciones futuras se encuentra el que me muerda. Es decir, que este objeto no se me da como mera estimulación sensorial, sino con un sentido particular, como “perro belicoso que me puede morder”, y mi cuerpo reacciona de acuerdo a patrones senso-motrices cinestésicos que covarían de maneras estables y determinables con este sentido.

Esto mismo se puede aplicar al científico que reacciona ante objetos de su propia disciplina y que lo interpelan de determinadas maneras, pues este científico utiliza su conocimiento para crear entramados experimentales que pongan a prueba los horizontes de posibles covariaciones entre la experiencia inmediata y las expectativas determinadas eidéticamente por el paradigma. E, inversamente, los experimentos científicos se construyen

en parte alrededor de una serie de *percepciones elementales* que son, a su vez, seleccionadas por su promesa futura de contribuir al desenvolvimiento, elaboración y desarrollo del paradigma en cuestión (Kuhn, 1996, pág. 126). No son los datos los que dirigen la investigación científica sino que son los paradigmas los que establecen los criterios acerca de qué datos son pertinentes o prometedores para el subsiguiente desarrollo del paradigma. Por ejemplo, dos biólogos del siglo diecinueve, uno lamarquista y otro darwinista, verán cosas distintas al ver a una jirafa esforzándose por comer hojas de ramas muy altas. El lamarquista, debido a que su paradigma permite la influencia causal del fenotipo sobre el genotipo, verá a la jirafa esforzándose por estirar y hacer crecer su cuello para alcanzar las hojas. El darwinista, por el contrario, debido a que su paradigma solo permite la influencia causal en una dirección (del genotipo al fenotipo), solo ve una presión selectiva. Lo que ve este último es la ocasión natural para que aquellos individuos que por variación azarosa nacieron con genes para cuellos más largos sean seleccionados naturalmente por las condiciones adaptativas de su entorno. Las jirafas de cuello más corto no tendrán suficiente alimento y muchas de ellas morirán antes de dejar prole haciendo que el porcentaje de los genes de cuello corto en la piscina genética (“*genetic pool*”) se hagan menos frecuentes y tiendan a desaparecer. En ambos casos los datos sensoriales eran los mismos. Lo que veían ambos, sin embargo, era diferente pues el paradigma científico que dirigía su mirada creaba diferentes expectativas y posibilidades en ese espacio.

Esta forma en que Kuhn aborda “lo dado” como secundario respecto de la primacía perceptual del paradigma se asemeja y recibe mejor y más clara formulación en la fenomenología husserliana. Los análisis metodológicos de Husserl siempre comienzan por hacernos conscientes de la interpretación del mundo que ya, de una forma previa a la actividad de filosofar, está presente en nuestro lidiar con él. Esto es, Husserl siempre comienza por tematizar lo que él llama “la actitud natural” en que nos hayamos siempre ya sumergidos. De este modo la mirada reflexiva fenomenológica comienza con un mundo ya constituido de

objetividades y trabaja arduamente por elaborar, mediante el uso de las reducciones fenomenológicas, un subsuelo de datos hyléticos que el fenomenólogo constituye en fundamento sensible y motivación de los objetos de la actitud natural. El empirismo, y muchos de los críticos de Kuhn, cometen el error de no ver que están priorizando una epistemología sensualista abstracta sobre una praxis epistemológica concreta. Es decir, critican a Kuhn interpretándolo como si estuviera diciendo que no hay un lenguaje observacional al que podríamos traducir los enunciados teóricos de una ciencia para compararlos con los de otras, pues dicen que esto contradice nuestra experiencia en la medida en que, como hace un fenomenólogo, siempre podemos crear un método mediante el cual hacer evidente e intersubjetivamente validable un tal vocabulario observacional. El error es no ver las implicaciones epistémico-materiales del planteamiento de Kuhn. Sí es cierto que podemos crear un lenguaje observacional común que describa el ámbito fenoménico común en términos de estímulos sensoriales o datos hyléticos, sólo que este vocabulario observacional no servirá de nada a la hora de zanjar las diferencias entre los científicos que promuevan dos paradigmas que compiten entre sí. La razón es que la teoría de la percepción de Kuhn no toma el dato sensorial como su unidad mínima, sino que la unidad mínima de percepción son objetos, conceptos y relaciones entre ellos que determinan posibles manipulaciones y relaciones en un espacio *enactuado*. Dice Kuhn:

If two people stand and gaze in the same direction, we must, under pain of solipsism, conclude that they receive closely similar stimuli. (If both could put their eyes at the same place, the stimuli would be identical.) *But people do not see stimuli*; our knowledge of them is highly theoretical and abstract. *Instead they have sensations*, and we are under no compulsion to suppose that the sensations of the two are the same. (1996, pág. 192) [mi énfasis]

Aquí Kuhn confunde o colapsa en dos elementos de la percepción lo que para la fenomenología propiamente son tres. Kuhn habla simplemente de estímulos y de sensaciones, donde los *estímulos* son el resultado del contacto causal del mundo externo con los órganos de los sentidos y las *sensaciones* son imágenes (u olores, sabores, sonidos, etc.) de la percepción.

Husserl, sin embargo, haría una distinción tripartita entre estímulo, sensación y objeto.²³⁰ El estímulo no le pertenece a la fenomenología propiamente sino a una teoría científica de las sensaciones. Es decir, el *estímulo* sería el postulado o concepto científico, ya sea de la biología, la psicología, la epistemología científica o de las ciencias cognitivas, que nombra los puntos de contacto entre el mundo externo y las superficies nerviosas de los órganos de los sentidos (piel, retina, tímpano, papilas gustativas, etc.) y, como tal, debe ser previamente fundamentado mediante un análisis constitutivo de dicha ciencia. A la epistemología fenomenológica solo le conciernen las sensaciones, a las que llama “datos hyléticos”, y los objetos de la percepción o “*nóemas*”. Por ejemplo, se puede ver claramente esta confusión por parte de Kuhn en la siguiente cita:

As for a pure observational-language, perhaps one will yet be devised. But three centuries after Descartes our hope for such an eventuality still depends exclusively upon a theory of perception and of the mind. And modern psychological experimentation is rapidly proliferating phenomena with which that theory can scarcely deal. The duck-rabbit²³¹ shows that *two men with the same retinal impressions can see different things; the inverting lenses*²³²

²³⁰ No es que Kuhn ignore la distinción entre sensación y objeto. Es solo que no *siempre* distingue claramente la sensación, en tanto que ingrediente inmanente de la percepción, y el objeto intencional de la percepción, al que Husserl llama *nóema*. Por ejemplo, en la siguiente cita, que ya vimos en el capítulo 4, Kuhn hace la distinción entre sensación y objetos de sensación: “Notice now that two groups, the members of which have systematically different sensations on receipt of the same stimuli, do in *some sense* live in different worlds. We posit the existence of stimuli to explain our perceptions of the world, and we posit their immutability to avoid both individual and social solipsism. About neither posit I have the slightest reservation. But our world is populated in the first instance not by stimuli but by the objects of sensations, and these need not be the same, individual to individual or group to group.” (Kuhn, 1996, pág. 193) Sin embargo, no queda claro que sean cosas *esencialmente* distintas para él. Lo que sí queda claro, y esto lo comparte con la fenomenología, es que para Kuhn hablar de “estímulos” es mentar toda una teoría ontológica que requiere, a su vez, de justificación epistemológica.

²³¹ Es un experimento ya famoso y clásico de la psicología *Gestalt* donde un mismo dibujo puede ser interpretado tanto como un dibujo de un *pato* o como un dibujo de un *conejo*. A este tipo de fenómeno se le conoce como “fenómenos multi-estables”, como el famoso cubo de Necker, que puede ser interpretado de varias maneras, cada una de las cuales produce una percepción estable y mutuamente excluyente con las demás. Es decir, que mientras se está viendo el conejo, por ejemplo, no se puede ver simultáneamente el pato, y viceversa. El sujeto entrenado puede cambiar de una percepción a otra tan rápido como le sea posible pero nunca puede ver ambos, el conejo y el pato, a la vez. (para ver la imagen ver: http://en.wikipedia.org/wiki/Rabbit%E2%80%9393duck_illusion).

²³² Este es un experimento al que Kuhn hace alusión en los primeros capítulos de *ERC* donde a un sujeto le ponen unos lentes polarizados que hacen que a este se le gire todo su campo visual 45°. Luego de un tiempo de exploración del espacio con estos lentes el sujeto experimenta una vuelta a la normalidad: comienza a ver todo al derecho (relativo al horizonte propioceptivo, es decir, relativo a la sensación corporal que solemos tener de estar derechos con relación a la Tierra o al campo gravitacional) aun cuando la luz que impacta sus retinas sigue entrando girada a 45°. No ha de sorprendernos que Merleau-Ponty también use este ejemplo en *La fenomenología de la percepción*.

show that two men with different retinal impressions can see the same thing. Psychology supplies a great deal of other evidence to the same effect, and the doubts that derive from it are readily reinforced by the history of attempts to exhibit an actual language of observation. (Kuhn, 1996, págs. 126-127) [mis cursivas]

Aquí Kuhn, junto a la tradición analítica—pienso particularmente en Quine y en el fisicalismo del Círculo de Viena—comente el error de confundir un lenguaje ontológico (v.g. científico) de estímulos (“*retinal impressions*”), con un lenguaje epistemológico de percepciones de objetos (“*see...things*”). Al hablar del desarrollo de un lenguaje observacional se tiene que tener claro si se trata de un lenguaje ontológico, propio de una ciencia, o de un lenguaje epistemológico para explicar o dar cuenta de nuestros reclamos de verdad basándonos en nuestra experiencia. Esta es una de las razones por las cuales la teoría de la percepción y de la mente que Kuhn y toda la tradición analítica estaban esperando desarrollar—y que por representación lo siguen intentando a través de las ciencias cognitivas—no acaba de dar un paso sólido al frente: hay demasiada confusión conceptual. En la fenomenología husserliana esta confusión se elimina por completo al delegar el asunto ontológico de los estímulos a las ciencias y preocuparse solo por el asunto epistemológico de la percepción. Lo que Kuhn debería decir es que se puede tener la misma sensación hylética, como sustrato ingrediente inmanente de la percepción, sin que por esto se tenga necesariamente la misma percepción noemática, es decir, sin *ver* el mismo objeto intencional. Y viceversa, se puede ver el mismo objeto intencional sin necesariamente tener las mismas sensaciones hyléticas como sustrato ingrediente inmanente del acto total de percepción. Como ejemplo de lo primero piénsese en un sarpullido en la superficie de la piel visto por una persona sin entrenamiento médico vs. el mismo sarpullido visto por un dermatólogo. Como ejemplo de lo segundo piénsese en cualquier ocasión en que se observe un mismo objeto bajo dos condiciones lumínicas diferentes (v.g. ver el mismo árbol primero en la mañana y luego en la noche) o con unas gafas de sol puestas.

La confusión entre el nivel ontológico-científico del estímulo y el nivel epistemológico de las sensaciones y de los objetos sensoriales no le permitió a Putnam y a Davidson, por ejemplo, tomarse en serio las consecuencias onto-epistémicas de la tesis de la inconmensurabilidad debido a que, por un lado, sostenían un empirismo realista metafísico que estaba soterradamente implícito en su énfasis a la hora de hablar de un estímulo común y, por el otro, reducían el aspecto epistemológico a meras “palabras” o teorías sin efecto causal real. Es decir, que simultáneamente confundían los niveles ontológico-científico y epistemológicos de la discusión, mientras mantenían estos niveles tajantemente separados (v.g. mantenían las distinción ontología/epistemología). En Kuhn, sin embargo, y como vimos en el capítulo anterior, esta distinción se desdibuja desde el interior del discurso epistemológico en periodos de ciencia revolucionaria a pesar de las limitaciones conceptuales que tuvo Kuhn para expresarlo.

Desde la fenomenología husserliana esta confusión desaparece por completo mediante:

- a) la distinción entre contenidos hyléticos y objetos intencionales (o *nóemas*); b) la relación noético-noemática característica de todo acto intencional; y c) la distinción entre las ubiestesias y los objetos intencionales.

Recordemos el ejercicio que hicimos en el capítulo dos para demostrar lo que Husserl, en *Ideas II*, quería decir con que las ubiestesias eran localizables en el cuerpo mientras que los objetos intencionales no lo eran. Se le pedía al lector que, sin mirar, metiese la mano en su plumier y tocase cualquier objeto. Con toda probabilidad, no tendría ninguna dificultad en identificar dicho objeto: “un lápiz”—para usar el mismo ejemplo. Ahora bien, al meditar sobre la distinción entre sensación táctil y objeto intencional nos percatamos rápidamente de que aun cuando tenemos la impresión clara y distinta de estar agarrando un lápiz con todas sus características —grosor, forma de circunferencia, material (madera), densidad o dureza—, es decir, de estar percibiendo táctilmente un objeto trascendente, sin embargo, podemos

percatarnos de que las superficies de contacto que registran la sensación propiamente son solo pequeños óvalos de presión táctil ubicados en las yemas de los dedos. Estas son las ubiestesias o los datos hyléticos ubicables en el cuerpo. Una vez que nos damos cuenta de que el objeto intencional, que es el objeto de percepción propiamente dicho, no solo no es identificable con las sensaciones ubiestésicas, sino que no está él mismo ubicado en el cuerpo²³³, se comienza a clarificar eso que he llamado “la fenomenologización de la naturaleza”. Pues, si nos preguntamos: ¿dónde está el lápiz que “tenemos en la mano”? Tenemos que contestar sin titubeos que está en el mundo. Pero inmediatamente nos percatamos de lo sorprendente de los análisis de Husserl en torno a las ubiestesias: el mundo no es un mundo material con el cual entramos en contacto mediante nuestras superficies sensibles. El mundo, ese que habitamos desde el momento en que despertamos en la mañana hasta quedar rendidos de sueño en la noche, es *un mundo intencional*. Esto quiere decir que es un mundo virtual pero mentado como repleto de objetos trascendentes, interactivo, intersubjetivamente constituido y proyectado en un espacio intencional ideal: el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*). Es *este* mundo-de-la-vida el que realmente habitamos. Más específicamente, para Kuhn es en uno o varios mundos intencionales constituidos sesomotrizmente por uno o varios paradigmas donde habitan los científicos que trabajan en una misma disciplina o subdisciplina.

El mundo de la vida se constituye una vez generalizamos este análisis a todos los sentidos y a su conjunción synestésica. Los objetos que vemos, olemos, tocamos, probamos y oímos tampoco se encuentran en o son relativos al cuerpo.²³⁴ El objeto intencional no se da en

²³³ “La percepción, en cuanto aprehender táctil de la figura, no se asienta en el dedo que palpa, en el cual está localizada la sensación de tacto; el pensar no está localizado en la cabeza como las ubiestesias de tensión que sí lo están, y similares. [...] Los contenidos de sensación entretejidos tienen realmente localización intuitivamente dada, **no** las intencionalidades, y solamente por transferencia hablamos de ellas como referidas al cuerpo o, incluso, como existentes en el cuerpo.” (Husserl, 1997a, pág. 193; Hua 4/153)

²³⁴ Para Husserl las sensaciones hyléticas se dividen en dos tipos: las que están localizadas “en” el cuerpo (como las del tacto, cinestésicas, térmicas, olfativas y gustativas) (2000, págs. 133; Hua 5/118-119) y las que se dan “relativas al” cuerpo pero no localizadas en él, como las visuales y auditivas. Véase la siguiente cita del §4 del primer Anejo a *Ideas III* (que es un borrador de *Ideas II*): “Está claro que no todas las sensaciones poseen esta peculiaridad de las ubiestesias, la localización corporal, y que tampoco son capaces de adoptarla. Las

la sensación y el estímulo directo. El objeto **no** se encuentra en el mundo de manera sensorial, sino que se percibe, pero la ubicación de estos objetos intencionales no está en el cuerpo ni ahí fuera en el mundo físico, sino que está en un mundo ideal o conceptual en el que realmente habitamos. Cuando el científico de Kuhn habita un mundo diferente al del científico con un paradigma distinto, este mundo no es un mundo desnudo de sensaciones empíricas, sino un mundo ideal poblado de objetos constituidos paradigmáticamente e intuitivamente accesibles mediante la percepción. *Vivir en distintos mundos no es otra cosa que habitar mundos con estructuras eidéticas distintas que proyectan horizontes distintos de objetos y de posibles acciones voicas e intersubjetivas con esos objetos.* Debido a la primacía de la percepción sobre la sensación de datos crudos, estos mundos se experimentan de manera directa en el espacio circundante. Paradigmas distintos proyectan distintas formas de ser-en-el-mundo en la medida en que los distintos universos de objetos perceptuales y sus relaciones te “invitan” a actuar sobre ellos de maneras distintas y particulares en función de cada paradigma.

Ahora bien, en Kuhn, tanto como en Husserl (en *La Crisis*), estos mundos se multiplican exponencialmente. En Kuhn, en la medida en que la inconmensurabilidad científica sincrónica exige que cada subespecialidad científica genere un mundo propio (aunque se solapen entre sí), tenemos una cantidad ingente pero finita de mundos causalmente efectivos y práctica y teóricamente habitables. En Husserl el asunto es más complicado aún ya que a los mundos científicos se le suman los mundos culturales, étnicos, vocacionales, etc.

Queda entonces el problema de pensar cómo hacer compatibles todos estos mundos que parecen multiplicarse y solaparse aquí y allá. Es decir, que si hemos de defender la tesis de la

sensaciones cromáticas y sonoras (tan afines fenomenológicamente a las ubiestesias) carecen de esta localización. Al color visto de la *cosa* no corresponde, como a la aspereza palpada de la *cosa*, una ubiestesia cromática; el ‘ver con los ojos’ es esencialmente diferente del ‘palpar con el dedo’, toda vez que el ojo no es ningún campo de localización de las sensaciones visuales tal como el dedo lo es de las sensaciones táctiles. Es también un campo de localización, pero solo para sensaciones de toque... ..las ubiestesias no desaparecen. Solo lo *real* en lo que se intuyen localizadas deja de existir. Ello ciertamente es un rasgo que comparten con las demás sensaciones que no se dan localizadas, pero de todos modos conviene recordar que donde se da la localización, ésta de ninguna manera es extensión.” (Husserl, 2000, pág. 134; Hua 5/119)

inconmensurabilidad contra la interpretación de Putnam como inconmensurabilidad total, hemos de encontrar una manera satisfactoria en la que podamos describir fenomenológicamente una multiplicidad de mundos los cuales, pese a ser múltiples, sean constituibles en uno y el mismo mundo que habitamos todos: el mundo del terreno compartido que permite que haya comunicación, al menos parcial, entre distintas culturas y entre distintas comunidades científicas. Es fácil encontrar en Kuhn citas textuales que explicitan que la tesis de la inconmensurabilidad nunca se planteó como una tesis global, sino como localizada en ciertos grupos de términos interdefinibles (fuerza, masa y la segunda ley, en Newton, por ejemplo). Sin embargo, Kuhn no deja claro en qué medida pueden ser separados estos términos de los demás que mantienen su significado y, por lo tanto, pueden ser traducidos sin pérdida semántica. El problema se complica al ver que Kuhn intentó dar respuesta a esta pregunta desde la filosofía del lenguaje y no desde la filosofía de la percepción, y es cuestionable en qué medida tuvo éxito. El problema subyacente es que, de no lograr determinar el “hasta dónde” de los efectos lingüísticos de la inconmensurabilidad, Kuhn no podría defenderse adecuadamente de las críticas de Putnam y Davidson. Esto se puede ver mediante la siguiente consideración. O concluyes que no puedes delimitar el conjunto de los términos afectados por la inconmensurabilidad, en cuyo caso Putnam tiene razón y la inconmensurabilidad es total, o lo logras delimitar, en cuyo caso Davidson tiene razón y es sólo cuestión de palabras. El problema, entonces, desde una perspectiva fenomenológica, debe plantearse nuevamente desde la interpretación de la inconmensurabilidad como un problema de praxis-epistemológica perceptual. Veamos el siguiente pasaje de *ERC*:

[W]hen paradigms change, the world itself changes with them.[...] It is rather as if the professional community had been suddenly transported to another planet where familiar objects are seen in different light and are joined by unfamiliar ones as well. Of course, nothing of quite that sort does occur: there is no geographical transplantation; outside the laboratory everyday affairs usually continue as before. Nevertheless, paradigm changes do cause scientists to see the world of their research-engagement differently. In so far as their only recourse to that world is through what they *see and do*, we may want to say that after a revolution scientists are responding to a different world. (1996, pág. 111)

Queda claro en este pasaje que la ambigüedad del vocabulario y el ir y venir del mundo diferente al mundo compartido se debe al reconocimiento por parte de Kuhn de que los científicos no se encuentran en funciones como tales las veinticuatro horas del día, que existe un mundo fuera del laboratorio donde Bohr y Einstein se podían encontrar, tomarse un café y hablar de política. Es aquí donde el concepto husserliano del mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) entra en juego. El concepto del mundo-de-la-vida nos ayuda a ver cómo podemos rescatar la noción de inconmensurabilidad de la acusación de Putnam y del cinismo de Davidson en la medida en que este mundo se plantea como el mundo de la experiencia cotidiana desde y sobre el cual cobran sentido los demás mundos posibles, como los de la ciencia.

El concepto de mundo-de-la-vida de Husserl surge de su crítica a la ciencia moderna galileana que, en su afán por crear un mundo ideal de objetividades determinables mediante fórmulas matemáticas y prácticas de medición, se olvidó del suelo último sobre el cual se construía ese mundo objetivo para cuya explicación fue creada esa misma ciencia. El efecto que tuvo la maniobra galileana fue el de la inversión de la relación realidad-apariencia que resultó en el olvido de la relatividad subjetiva de toda experiencia posible y de toda dotación de sentido y, por tanto, el olvido del *mundo-de-la-vida*. Es decir, que en el proceso de idealización y matematización de la naturaleza la nueva ciencia tomó las cualidades sensibles del mundo de la experiencia cotidiana como meras apariencias, como meros índices de los objetos ideales reales propuestos por ella, como cualidades secundarias que el objeto mismo no tenía. Husserl, sin embargo, plantea que es en el regreso al mundo-de-la-vida donde vuelven a cobrar sentido y relevancia las ciencias. Por ejemplo, tomar la temperatura en el mundo de la vida—la sensación de calor—como mero índice de la temperatura real—entendida como movimiento cinético promedio de las partículas—es para Husserl cometer el error de olvidar que el origen, motivación y sentido de toda investigación física se encuentra en el mundo de la experiencia cotidiana (*Lebenswelt*) y no al contrario, como pretende la ciencia natural galileana.

Así mismo, Kuhn coincide con Husserl en la importancia de las cualidades de la percepción cotidiana—y coincidiría con la crítica de Husserl al olvido del mundo-de-la-vida en la ciencia galileana—pues para Kuhn estas sirven de guías necesarias para la creación y evaluación de teorías y son esenciales en el quehacer científico. Esto sucede por dos razones:

That color is a superficial property does not make it a contingent one. Furthermore, in a comparison of superficial and theoretical qualities, the former have double priority. If the theory that posits the relevant theoretical properties could not predict these superficial qualities, or some of them, there would be no reason to take it seriously. If gold were blue for a normal observer under normal conditions of illumination, its atomic number would not be 79. In addition, superficial properties are the ones called upon in those difficult cases of discrimination characteristically raised by new theories. Is deuterium really hydrogen, for example? Are viruses alive? (Kuhn, 2002, pág. 84)

El concepto del *Lebenswelt* en Husserl se plantea no como suelo neutral sino como terreno común. La diferencia es sutil pero importante. Decir que el mundo de la experiencia cotidiana en el que interaccionamos prerreflexivamente con objetos del entorno es un *suelo neutral*, implica que este tiene por necesidad que ser igual para todos. De ahí que Putnam y Davidson pretenden usarlo como forma de deflacionismo para la tesis de la inconmensurabilidad. Decir, por el contrario, que el mundo de la vida es un *terreno común*, es sólo decir que, en general, las actitudes tanto prelingüísticas como las proposicionales que tenemos respecto a este no son objeto de contienda. En la medida en que estamos inmersos en la actitud natural y nos consideramos seres biológicos que tienen ciertas características, como que nos da hambre, nos da sueño, ganas de tener relaciones sexuales, etc., en la medida en que tenemos prácticas culinarias comunes y hábitos comunes, compartimos un terreno común que sirve de base para la comprensión. Pero este terreno no es neutral, sino que también está dado por una suerte de meta-paradigma cultural.²³⁵

²³⁵ A este terreno que es comúnmente compartido entre una comunidad cultural o epocal, Anthony Steinbock le llama, siguiendo a Husserl, “Homeworld” [*Heimwelt*] o mundo-del-hogar. Este puede contrastarse con el “Alienworld” [*Fremdwelt*] o mundo-extraño y ambos constituirían, expandiendo el vocabulario de Kuhn, metaparadigmas culturales (o epistemes en el sentido de Foucault). (Steinbock, 1995) (Steinbock, 2003) Cabe mencionar que aunque la elaboración de esta distinción entre el “mundo-del-hogar” y “el mundo extraño” era parte del proyecto de la elaboración de una ontología del mundo-de-la-vida, Husserl nunca llegó a desarrollarla sistemáticamente (Bernet, Kern, & Marbach, 1993, pág. 228). Por lo tanto, la mejor fuente hasta la fecha sobre

Esta es la razón por la cual, por ejemplo, Husserl no entendía que la física cuántica constituyera una verdadera revolución científica. Para él esta no presentaba ningún cambio radical en cuanto a la concepción galileana de comprender la naturaleza.

Porque nada ha cambiado [...] en lo principal la crítica de la «ley clásica de la causalidad», de efectos filosóficos presuntamente revolucionarios, protagonizada por la nueva física atómica. En mi opinión, lo esencial en principio permanece, en efecto, a pesar de todo lo nuevo: la naturaleza matemática en sí y la naturaleza dada en fórmulas, la naturaleza que sólo puede ser interpretada a partir de las fórmulas y en orden a ellas. (Husserl, 1991, pág. 55; Hua 6/55)²³⁶

La posibilidad de que haya un cambio conceptual radical relativo a ciertos compromisos metafísicos, como la ley de la causalidad en el caso de la física cuántica, mientras otros se mantienen intactos, abre paso para poder interpretar en qué sentido y hasta qué punto hay continuidad y discontinuidad en periodos de cambios revolucionarios.

Este terreno común (la concepción galileana de la naturaleza en el caso de la cita) apunta además hacia la solución a un problema no resuelto en Kuhn: la transición aparentemente aporética entre mundos que experimenta el científico no sólo en periodos de ciencia revolucionaria sino en todo momento en que sale del laboratorio. La solución la encontramos en la teoría de las actitudes de Husserl ya que está en la libertad del sujeto, sobre todo del sujeto que hace fenomenología, el cambiar voluntariamente de actitud. Por ejemplo, puedo estar lanzado de manera práctica sobre el mundo, cocinando, en cuyo caso me encuentro en “actitud natural” dando por sentado de manera no temática la facticidad del mundo. Si necesito un cuchillo, abro la gaveta sin titubeos y lo busco, pico cebollas, pimientos, etcétera; actúo sobre el mundo sin cuestionarme lo que hago (esto es lo que Heidegger denominaba facticidad y el modo de darse de la facticidad era el *Zuhandenes*). En esta actitud los objetos no son objetos, sino cosas (*Dingen* o *Sachen*) útiles, libretas, platos y así por el estilo,

esta temática, en términos tanto de desarrollo de las ideas husserlianas como de pensamiento original, es la obra de Steinbok *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*.

²³⁶ He alterado un poco la redacción.

integralmente unidos a su contexto de uso. De cambiar mi actitud, ya sea porque algo anda mal (por ejemplo, si estoy guiando y se daña el coche), o porque me interesa algo intelectualmente, paso a la “*actitud teórica*” en donde las cosas pasan a ser objetos *ante* la mirada crítica (*Vorhandenes*) y su contexto de uso desaparece y me encuentro con un objeto ahí presente. En esta actitud me cuestiono qué propiedades tiene este objeto, si está dañado pienso para qué y cómo fue diseñado con el fin de arreglarlo, etc. La actitud científica-natural tiene su origen aquí en la actitud teórica. En la actitud científica paso a un nivel de abstracción mayor donde no sólo considero objetos, sino su relación con la totalidad de la naturaleza, entendiendo esta última como el sustrato constituido de todo posible darse de estados de cosas. Finalmente, la actitud filosófica o fenomenológica tiene como objetivo el captar el propio acto de conocer, ver, desear creer, etc. En esta actitud el conocimiento en su conjunto se vuelve problemático. Es una actitud eminentemente crítica en sentido kantiano.

Cambiar de actitud en actitud está dentro de las posibilidades de cualquier sujeto “normal”. Es en esta capacidad donde se ve claramente cómo la fenomenología puede ayudarnos a salir del aparente problema de la multiplicidad de mundos fenoménicos que suscita la tesis de la inconmensurabilidad científica (diacrónica y sincrónica). Podemos cambiar de actitud con relación a un mismo objeto o con relación a un contexto particular por el hecho fenomenológico de que el mundo está intencionalmente saturado, es decir, constituido e interpretado.

Como dije anteriormente, en el darse a la intuición del objeto intencional, este se me da completo como sentido mediante la apertura de un horizonte de trascendencias posibles. Si veo una mesa, se me da la mesa completa como sentido aunque, de hecho, sólo se me presente un lado a la vez (teoría de los escorzos). Así mismo, cualquier objeto en el mundo-de-la-vida se me da completo como sentido, pero se me da solamente en todos los sentidos que este pueda tener en este particular momento *para mí*. Estos sentidos, a su vez, están determinados

doblemente. Por un lado, están determinados por mi experiencia, mis conocimientos, destrezas e historia los cuales dibujan un *vector subjetivo* del objeto o experiencia. Por otro lado, están determinados también por el mundo y el objeto los cuales me motivan pasivamente (es decir, no voluntariamente) a explorarlo de tal o cual manera dependiendo del contexto y de mi ubicación corporal formando así un *vector objetivo* del objeto (Steinbock, 1999). Así, por ejemplo, si agarro una taza de café y me quemo con ella, en ese momento esta se me da pasivamente como objeto afectivo “que me quema”. Este aspecto del objeto sobresale involuntariamente sobre los demás por el contexto mundano en que se da y por mi sensibilidad corporal. Pasado un rato, sin embargo, puedo cambiar mi actitud activamente ante él, preguntar por su origen, por la historia y procedencia del café que se encuentra en la taza; si la taza fuese un regalo de mi abuela, que murió y a quien extraño, podría abrirseme el objeto en otro aspecto afectivo emocional, y así por el estilo.

El problema de los muchos mundos y de su interacción se resuelve entonces admitiendo la saturación intencional del mundo y estableciendo, empíricamente si se quiere, que está en la libertad del ser humano cambiar su actitud, es decir, su atención hacia su entorno. Esta caracterización no le resta fuerza al efecto onto-epistémico de la tesis de la inconmensurabilidad si recordamos que, como concluimos anteriormente, del hecho de que los objetos intencionales sólo tengan realidad en un ámbito intuitivo ideal/virtual **no** se sigue que no sean reales en el sentido de una praxis intencional, ya que cada mundo me interpela a actuar sobre él de maneras que están determinadas por el contexto experiencial (vector subjetivo) y por el mundo (vector objetivo), es decir, simultáneamente por la sensación y por el paradigma, dicho en términos kuhnianos.

Por último, los trabajos de Kuhn en los que caracteriza la *objetividad* como validación intersubjetiva y establece el criterio de demarcación de la ciencia como “puzzle solving, puzzle producing activities”, abren la puerta para hacer un mayor énfasis en la práctica científica y, en

particular, en la materialidad de la ciencia, tal y como dice Ibarra (2004, pág. 232). Al establecer la importancia constitutiva del aspecto material (prácticas, construcción de experimentos, símbolos, etc.) Kuhn imposibilita el regreso a una concepción inmaterial de la ciencia (Ibarra, 2004, págs. 232-233, n.15), concepción que había dominado la filosofía de la ciencia del positivismo lógico y de la concepción heredada. Según Ibarra, es este aspecto material el que detiene o limita la conclusión relativista extrema (como la llama Putnam) ya que “los intercambios humanos no son completamente plásticos, sino que encuentran resistencia en la dimensión material [...]” (2004, págs. 233, n.15) Este punto es la clave para limitar un giro hermenéutico radical. A los que acusan a Kuhn de relativista radical habría que contestarles lo siguiente: aun cuando la realidad no tenga “articulaciones” preestablecidas (Kuhn, 2002, págs. 202-203), esta no tiene tampoco (y Kuhn fue consistente en esto desde el principio) cualesquiera “articulaciones”. Después de hablar de cómo dos científicos trabajando bajo paradigmas distintos viven en mundos distintos y ven el mundo distinto, dice Kuhn lo siguiente: “Again that is not to say that they can see anything they please.” (1996, pág. 150) Es decir, la materialidad de la práctica científica y su irreductibilidad imponen serios límites a las posibles interpretaciones de las experiencias sensibles. Si a esto le sumamos el hecho de que hay que conseguir validación intersubjetiva de estas interpretaciones mediante la interacción de distintos agentes, tenemos un ámbito amplio pero finito de posibles interpretaciones (paradigmas o teorías). Vemos entonces que, para Kuhn, la materialidad abre algunas posibilidades interpretativas y cierra otras tales como el relativismo radical o el idealismo clásico. Lo material se impone como no-yo, como alteridad trascendente y trascendental, como vector objetivo que motiva la investigación, la limita y la modula.

5.1.1.2. Las dos carencias de la epistemología de Kuhn y su remedio fenomenológico

Aunque hemos visto a vuelo de pájaro cómo un enfoque fenomenológico resuelve las dos carencias de la epistemología de la ciencia de Kuhn—a saber, una teoría de la percepción y una ontología fundamental—de tal modo que supere las críticas de Putnam y de Davidson a la tesis de la inconmensurabilidad, es requisito ahora profundizar en el modo específico en que la fenomenología husserlinana completa el proyecto kuhniano tal y como lo vimos en el capítulo anterior.

En particular, queremos analizar, por un lado, cómo la teoría de la percepción fenomenológica permite vincular la percepción subjetiva del científico, que trabaja bajo un paradigma, con la estructura perceptiva del léxico que, según Kuhn, le pertenece a la comunidad científica y no al individuo. Es decir, tenemos que resolver la tensión que hay en Kuhn entre la percepción individual, la “percepción” intersubjetiva y el paradigma científico. O lo que es lo mismo, tenemos que desenmarañar aquello que quiso decir Kuhn cuando escribió que “los grupos no tienen mentes” (2002, pág. 103).

Por otro lado, tenemos que establecer en qué medida el mundo-de-la-vida puede resolver el problema de los muchos mundos de tal manera que nos permita: 1) Establecer una ontología fundamental que “sostenga” y vincule a todos los mundos sin que por esto cada mundo pierda su existencia y efectividad práctica individual, sin que, al decir de Davidson, puedan ser reducidas sus diferencias a meras palabras. Y 2) poder hablar de qué hay “entre” paradigmas científicos, es decir, establecer el mundo de la vida como el fundamento ontológico (en el sentido de Heidegger) de todos los demás mundos.

5.1.1.2.1. La teoría fenomenológica-intencional de la percepción como vínculo entre la subjetividad del científico y la intersubjetividad de la comunidad científica:

Igualmente: el EMPIRISMO sólo puede ser superado mediante el empirismo más universal y consecuente el cual, en lugar de la limitada “experiencia” del empirista, establece el concepto de experiencia necesariamente ampliado de la intuición que da originariamente, la cual, en todas sus configuraciones (intuición del eídos, evidencia apodíctica, intuición fenomenológica de esencias, etc.), da prueba mediante la aclaración fenomenológica de la índole y la forma de su legitimar. (Husserl, 1990, pág. 81; Hua 9/300)

La teoría hylemórfica husserliana, como vimos, nos ayuda a poder establecer claramente que en la percepción no se trata simplemente de tener sensaciones sino de establecer también la forma en que estas sensaciones se organizan eidéticamente, es decir, interpretativamente y con sentido. Ahora bien, Kuhn, como vimos al final del capítulo 4, se alejó en sus últimos trabajos de las metáforas gestálticas pues entendía que lo comprometían con una epistemología subjetivista-constructivista. Kuhn no veía cómo hacer la conexión entre la percepción del científico individual, que podía ser descrita mediante las metáforas gestálticas, y el módulo mental (léxico, paradigma o matriz disciplinaria) que compartía con la comunidad científica. Me permito repetir la cita que ya habíamos visto al final del capítulo anterior por su importancia a este respecto:

The world-constitutive role assigned here to intentionality and mental-representations recurs to a theme characteristic of my viewpoint throughout its long development: compare my earlier recourse to gestalt switches, seeing as understanding, and so on. This is the aspect of my work that, more than any other, has suggested that I took the world to be mind-dependent. But the metaphor of a mind-dependent world—like its cousin, the constructed or invented world—proves to be deeply misleading. ***It is groups and group practices that constitute worlds (and are constituted by them).*** And the practice-in-the-world of some of those groups *is* science. ***The primary unit through which the sciences develop is thus, as previously stressed, the group, and groups do not have minds.*** (Kuhn, 2002, pág. 103) [mi énfasis y mis negrillas]

Varias cosas hay que destacar aquí. Primero, que queda claro el reconocimiento por parte de Kuhn del rol trascendental (“world-constituting”) que juega la intersubjetividad científica (los “grupos” o las “comunidades” científicas). Segundo, que lo que Kuhn está poniendo en duda no es este aspecto trascendental sino la equivalencia, auspiciada por su uso

de metáforas provenientes de las ciencias cognitivas, de “ver” como “entender”. Y tercero, que para Kuhn estas metáforas hacen creer, equivocadamente, que de lo que se trata en la teoría del “cambio de mundo” es de la dependencia de la estructura del mundo de la subjetividad del sujeto científico individual cuando, en realidad, según nos dice él, se trata de una dependencia del mundo respecto del módulo mental que comparte la comunidad científica. De ahí que Kuhn prefiriese en otros trabajos concentrarse en el aprendizaje de un *lenguaje* y de una *práctica* científica por parte del estudiante de ciencia (2002, págs. 58-89), y usase la metáfora del bilingüismo. La relación que tiene el científico individual con el paradigma que resulta de esta nueva metáfora es la que tiene un hablante de un idioma con el idioma concerniente. Sí, solo a través de los actos de habla de los hablantes particulares cobra vida una lengua, pero uno nunca confunde el objeto intersubjetivo “castellano” con la forma de hablar de ningún hispanoparlante particular. De hecho, puede haber cientos de maneras de hablar castellano, y todas son aceptadas. Lo único que tienen que tener en común los hispanoparlantes es la estructura sintáctica, semántica y gramatical del castellano. Así mismo, para Kuhn, era la estructura general del léxico lo que era requisito de comunicabilidad y garantizaba la pertenencia al grupo.

The primacy of the community over its members is reflected also in the theory of the lexicon, the unit which embodies the shared conceptual or taxonomic structure that holds the community together and simultaneously isolates it from other groups. Conceive the lexicon as a module *within the head*²³⁷ of an individual group member. It can then be shown (though not here) that what characterizes members of the group is the possession not of identical lexicons, but of mutually congruent ones, of lexicons with the same structure. The lexical structure which characterizes a group is more abstract than, different in kind from, the individual lexicons or mental modules which embody it. And it is only that structure, not its various individual embodiments, that members of a community must share. (Kuhn, 2002, pág. 104) [mis negrillas y cursivas]

²³⁷ Más abajo hablaré de las consecuencias de ver el módulo como estando “en la cabeza” de los miembros individuales.

El problema principal con este último acercamiento de Kuhn es que al intentar alejarse de la metáfora gestáltica para evitar acusaciones de relativismo subjetivista, constructivismo subjetivo del mundo, etcétera, se olvidó el rol constitutivo que en la práctica científica tiene la subjetividad del científico individual en periodos de ciencia revolucionaria. Es en los momentos revolucionarios, momentos en los que se acumulan más y nuevas anomalías—anomalías que el viejo paradigma no puede resolver—, cuando las pequeñas diferencias en la percepción individual del científico cobran relevancia y significación. Son estas pequeñas diferencias en cómo el científico individual da cuenta u organiza estas anomalías las que ponen en cuestión el paradigma bajo el cual trabajan. Es entonces cuando nos percatamos de que la manera en que cada individuo percibe, comprende y aprende un paradigma puede tener consecuencias trascendentales. Los paradigmas son constitutivos del proceso de surgimiento de nuevos paradigmas. Irónicamente, es Kuhn mismo quien habla de dicha importancia.

Kuhn, en “Possible Worlds in the History of Science” (2002, pág. 73ss), plantea la posibilidad de que haya solo dos formas de aprender (y de aprehender) los términos “masa” y “peso” en la física newtoniana. En la primera, se estipula la segunda ley del movimiento y se encuentra la ley de la gravedad empíricamente. En la segunda, la ley de la gravedad es estipulada por el vocabulario del léxico y es la segunda ley la que se deriva o encuentra empíricamente. Dadas estas dos vías, Kuhn nos dice:

Clearly, these two routes are very different, but the differences will not ordinarily interfere with full communication among those who use the terms. [...] While the world behaves in anticipated ways—the ones for which the lexicon evolved—these differences between individual speakers make little or no difference.

But change of circumstances may make them consequential. Imagine that a discrepancy is discovered between Newtonian theory and observation, for example, celestial observations of the motion of the lunar perigee. Scientists who had learned Newtonian “mass” and “weight” along the first of my two lexical-acquisition routes would be free to consider altering the law of gravity as a way to remove the anomaly. On the other hand, they would be bound by language to preserve the second law. But scientists who had acquired “mass” and “weight” along the second route would be free to suggest altering the second law but would be bound by language to preserve the law of gravity. A difference in the language-learning route, one which had had no effect while the world behaved as anticipated, would lead to differences of opinion when anomalies were found. (Kuhn, 2002, pág. 73)

Es en momentos de crisis paradigmática cuando las diferencias entre las “comprensiones” individuales de los científicos juegan un papel trascendental importante en la medida en que lo que está en juego en estas discrepancias son los juicios *sintéticos a priori* de la teoría vs. los juicios empíricos²³⁸. Ahora bien, estas diferencias no solo son diferencias léxicas, en un sentido abstracto, sino que incluyen diferencias en percepciones directas de los científicos individuales. El problema es la tipología limitada de “percepciones directas” que la epistemología kuhniana acepta. Pese a que su propio trabajo lo contradice en todo momento, Kuhn mantuvo una comprensión empirista ingenua de la percepción en la medida en que su concepto de “objeto de la percepción” parecía estar limitado a objetos sensoriales particulares y su forma eidética particular. Kuhn no parece manejar una noción de intuición de esencias puras, ni de intuición categorial, o de regiones ontológicas, como lo hace Husserl en *Ideas I, II y III*. (La importancia de estas se verá más adelante). Es esta carencia la que no le permitió ver el vínculo o la relación de fundamentación entre las percepciones individuales de los miembros de un grupo y el módulo mental que todos comparten. Es decir, no le permitió ver las relaciones de co-fundamentación entre la subjetividad y la intersubjetividad, tanto empírica como trascendental en ambos casos.

La razón por la cual Kuhn no ve este vínculo es porque se imagina que el módulo mental está o se encuentra *en* la mente, “*dentro de la cabeza*” del científico individual, del miembro del grupo humano o del animal (2002, pág. 104). Kuhn, por manejar una comprensión ingenua del empirismo, limita la percepción a una representación interior, subjetivista, en el sentido peyorativo del término. En Husserl, sin embargo, y como hemos demostrado, mediante la

²³⁸ Hablando de las dos rutas epistémicas discutidas arriba, Kuhn nos dice: “In each case one, but only one, of the laws is, so to speak, built in to the lexicon. I do not quite want to call such laws analytic, for experience with nature was essential to their initial formulation. Yet they do have something of the necessity that the label ‘analytic’ implies. Perhaps ‘synthetic a priori’ comes closer.” (2002, pág. 71)

distinción entre la localización *en* el cuerpo de las ubiestesias vs. la ubicación del objeto intencional en un espacio virtual-intencional multidimensionalmente proyectado al que llamamos mundo, la percepción no está “en la cabeza”, sino ahí afuera en el mundo-de-la-vida. La percepción, en la fenomenología, nunca es interior (el error psicologista)²³⁹, pues siempre aprehende un objeto en un horizonte de posibles apariciones de distintos grados de abstracción, que, sin embargo, se nos dan intuitiva y simultáneamente como perteneciendo al objeto intencional o *nóema*.

La percepción externa pretende constantemente lograr algo que, por su propia naturaleza, no está en posición de lograr. Lo que quiero decir quedará claro tan pronto se comprenda intuitivamente cómo el sentido objetivo se exhibe como unidad <en> la infinitud de las múltiples apariencias posibles; y visto más de cercana, cómo la síntesis continua, como unidad de coincidencia, permite que el mismo sentido aparezca, y cómo una conciencia de siempre nuevas posibilidades de aparición constantemente persiste por sobre el fáctico y limitado curso de las apariencias, trascendiéndolas. (Husserl, 2001a, pág. 39; Hua 11/3) [mis cursivas] [mi traducción].

La conciencia de estas posibilidades del objeto intencional en Husserl siempre va de la mano de una conciencia e intuición de todo un mundo que sirve de horizonte de sentido al objeto.²⁴⁰ Así, cuando, al decir de Kuhn, un científico se encuentra mirando por un microscopio a una bacteria, por ejemplo, no solo está mirando un objeto de la intuición sensible “bacteria”, sino que está observando también el *eídos* bacteria y su región ontológica material propia—la de la microbiología— y su región ontológica formal más general —“cosa animada”— hasta el último sustrato ideal “cosa espacial” o *res extensa*. Todas estas capas de sentido se dan simultáneamente con el objeto sensible, aun cuando el científico no tenga volcada su atención sobre ellas. Están ahí, prestas a ser activadas, según la necesidad práctico-teórica del científico

²³⁹ Husserl, aunque en algunos lugares, como veremos más adelante, habla de percepción *externa*, para referirse a la percepción sensorial, en otros contextos prefiere hablar de percepciones *trascendentes* e *inmanentes* para evitar la interpretación psicologista. Véase, por ejemplo, *Ideas I*: “Anudamos aquí la distinción entre percepciones o actos en general *trascendentes* e *inmanentes*. Evitaremos hablar de percepción externa e interna, manera de hablar a la que se oponen graves reparos.” (Husserl, 1993, pág. 86; Hua 3/85)

²⁴⁰ Como vimos en el capítulo 2 siguiendo a Føllesdal (2010, págs. 35-36).

en cuestión, y contribuyen pasivamente a constituir su sentido. Todas estas capas no son meras estructuras léxicas o sintácticas accesibles solo de forma abstracta, como parece pensar Kuhn, sino que están ahí o se dan de manera intuitiva y mediante una *síntesis categorial*.²⁴¹

La síntesis categorial tiene solución de continuidad con la síntesis estética o sensorial, que es a la que usualmente nos referimos al hablar de percepción. Al observar un objeto que forma parte del universo descriptivo-explicativo de una teoría o paradigma, el científico entrenado experimenta una síntesis estética a partir de la multiplicidad de contenidos hyléticos, la cual, a su vez, está ubicada “espacialmente” (en un espacio de múltiples dimensiones ideales) que, sin embargo, se da intuitivamente, aunque se trate de una “especie superior de intuición” [“*höherer Stufe anschaulich*”] (Husserl, 1997a, pág. 116; Hua 4/83). De ahí que para Husserl en *Ideas II* sea tan importante establecer cómo se constituye el espacio *objetivo* y el espacio *objetivo “naturaleza”*. Es sobre estos espacios, sobre su fundamentación egológica (solipsista) y su posterior fundamentación intersubjetiva, junto con su rol en la constitución de la intersubjetividad misma, que Husserl construye toda posterior fundamentación constitutiva de realidades científicas. Todo el andamiaje depende de la capacidad que tengamos de ver, como nos invita a hacer Husserl, que este espacio ideal objetivo es también, y fundamentalmente, “intuitivo”.

Se resuelve así el problema de la “forma de la intuición” y de la intuición espacial. **Ésta no es sensible y, sin embargo, en otro sentido es sensible.** Sensiblemente dado está el espacio primario de la intuición, que aún no es el espacio mismo. **No sensible, y sin embargo, intuitivo en un nivel superior, es el espacio objetivo**, que viene a darse a través de la identificación en el cambio de orientación, y exclusivamente, por cierto, en el cambio de orientación libre, el que el sujeto mismo ejecuta. Ya el espacio de la orientación (y con él *eo ipso* el espacio *objetivo*) y todas las figuras espaciales aparentes, admiten una idealización, pueden ser captados en pureza

²⁴¹ “Sabemos que, COMO QUIERA QUE LOS OBJETOS ESTÉN CONSTITUIDOS (objetos de absolutamente cualquier región, de absolutamente cualesquiera géneros y especies), pueden ser SUSTRATOS PARA CIERTAS SÍNTESIS CATEGORIALES, pueden ingresar como ELEMENTOS constitutivos en CONFORMACIONES “CATEGORIALES” DE OBJETOS DE NIVEL SUPERIOR. Estos últimos comprenden colecciones, disyunciones, estados de cosas de toda índole, como relaciones entre un *A* cualquiera y un *B* cualquiera, o estados cualitativos, como el de que *A* es *a* y similares.” (Husserl, 1997a, pág. 47; Hua 4/18) [mayúsculas e itálicas en el original]

geométrica y determinados “exactamente”. (Husserl, 1997a, pág. 116; Hua 4/83) [mis negrillas; cursivas en el original]

Esta comprensión fenomenológica de la “multi-dimensionalidad” intuitiva (es decir, de la proyección en el espacio intencional circundante), forma parte integral del nuevo paradigma *enactivo*²⁴² que está siendo propuesto en las ciencias cognitivas contemporáneas.²⁴³

La ironía de todo esto es que todo el vocabulario de Kuhn relativo al “cambio de mundo”, al “habitar” y “trabajar de los científicos en distintos mundos” y, sobre todo, su posterior metáfora del *nicho ecológico*,²⁴⁴ apunta a una concepción ecológica de la percepción. Por percepción ecológica entiendo una percepción que se da como un campo sensomotriz circundante que se proyecta con relieves intencionalmente saturados: un mundo-de-la-vida particular y específico a cada comunidad. Recordemos que para Kuhn el nicho es el mundo en el que vive un grupo visto “desde el interior”, pero no desde el *interior de la cabeza* de los

²⁴² (Nöe, 2009) (Nöe, 2004) (Rowlands, 2010) (Wrathall & Malpas, 2000) (Stewart, Gapenne, & Di Paolo, 2010) (Clark, 2011).

²⁴³ Aun cuando es cierto que muchos de estos teóricos defienden un *externalismo activo* con relación a la extensión más allá de la cabeza de ciertos procesos cognitivos, es decir, que defienden la hipótesis de la “mente extendida” de Andy Clark y David Chalmers, aún hay mucha confusión conceptual respecto a la relación entre hablar de *extensión de los procesos cognitivos* al espacio tridimensional real que nos circunda y la *extensión de la conciencia* a este mismo espacio. Por ejemplo, Clark y Chalmers creen en el primer tipo de externalismo (el de los procesos cognitivos) pero no en el segundo (el de la conciencia): “Some find this sort of externalism unpalatable. One reason may be that many identify the cognitive with the conscious, and it seems far from plausible that consciousness extends outside the head in these cases. But not every cognitive process, at least on standard usage, is a conscious process. It is widely accepted that all sorts of processes beyond the borders of consciousness play a crucial role in cognitive processing: in the retrieval of memories, linguistic processes, and skill acquisition, for example. So the mere fact that external processes are external where consciousness is internal is no reason to deny that those processes are cognitive.” (Clark, 2011, pág. Loc. 4445/Kindle ed.) [mi énfasis] Queda claro en esta cita, que al menos Clark y Chalmers siguen pensando la conciencia en términos empiristas, como estando “dentro de la cabeza”. La conciencia para estos autores sigue tratándose solo del mundo de los *qualia*. Este no es el caso, sin embargo, de teóricos como Alva Nöe cuyos libros incluyen el título *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. (2009)

²⁴⁴ “On the one hand the evolutionary process gives rise to creatures more and more closely adapted to a narrower and narrower biological niche. On the other, [...] the niche to which they are adapted is recognizable only in retrospect, with its population in place: it has no existence independent of the community which is adapted to it. What actually evolves, therefore, are creatures and niches[.] [...] We see them from outside and thus in physical interaction with their inhabitants. But the inhabitants of a niche see it from inside and their interactions with it are, to them, intentionally mediated through something like a mental representation. Biologically, that is, a niche is the world of the group which inhabits it, thus constituting it as a niche. Conceptually, the world is *our* representation of *our* niche, the residence of the particular human community with whose members we are currently interacting.” (2002, págs. 102-103) [mis negrillas; cursivas en el original]

integrantes del nicho/mundo, sino desde el interior de mundo común al grupo. Cuando un enjambre de abejas habita su nicho, este está poblado de “cosas con polen” y “cosas sin polen”, “abejas reinas”, “obreras”, “larvas”, “miel”, etc. Los movimientos de sus compañeras “significan”, saltan intencionalmente a la “vista” de las demás abejas. Lo mismo con nuestros mundos vocacionales humanos: cuando vamos al teatro, ciertas cosas capturan nuestra atención y no otras. En el teatro dejamos de ser padres, maestros, puertorriqueños o españoles²⁴⁵. El mundo que nos rodea se transforma, nos sumergimos en la trama, en la puesta en escena. Habitamos el mundo del teatro. Cuando un biólogo va al campo a buscar muestras, “ve” a simple vista los objetos que predica su sub-disciplina científica, y “ve” con los ojos las relaciones que estos guardan entre sí. Ve nichos ecológicos, ve comportamientos sexuales, ve comportamientos de “flight or fight”, ve adaptaciones, ve selección natural a todo su alrededor. Si anda en grupo, este puede señalar con la mano a otros compañeros científicos y decirles: “mira” y con ello querer decir “mira, el baile de cortejo de *x* ave” sin tener que decirlo porque sus compañeros lo ven tan claramente como vemos el azul del cielo. Al señalar ese suceso, él y sus compañeros habitan un mundo/nicho designado y delimitado por su paradigma que les permite *ver sensorialmente* a un ave moviéndose, pero también, simultáneamente, *ver “suprasensiblemente”* (eidética, ontológico-regional y categorialmente) un proceso de selección sexual en toda su complejidad y majestuosidad. Esta posibilidad de una percepción colectiva, fundamentada en la percepción individual, no es para Husserl, como parece ser para Kuhn, un error categorial. Los grupos sí tienen “mentes” colectivas.

²⁴⁵ Realmente nada de esto ocurre absolutamente. Nuestra historia satura subjetivamente todas nuestras experiencias. Técnicamente lo que ocurre es que todas las otras formas de estar volcados sobre el mundo se retrotraen a la desatención o al fondo no activado de nuestra vivencia cuando estamos sumergidos intencionalmente en una función de teatro. Estas solo resurgen o salen en relieve significativo si algo en el contenido de la obra las activa.

De este modo, el mundo no existe sólo para los hombres aislados, sino para la comunidad de hombres, y, ciertamente, ya *en virtud de la mancomunación de aquello lisa y llanamente susceptible de ser percibido*. (Husserl, 1991, pág. 172; Hua 6/166)²⁴⁶[mi énfasis]

La teoría intencional de la percepción fenomenológica nos permite ver cómo se vincula la percepción individual y la colectiva al hacernos ver todas las capas de sentido que operan simultáneamente en la percepción, de tal modo que podemos decir que los científicos que participan de un mismo paradigma habitan un mundo intencional común distinto al de aquellos que no participan de él. Y así como en el transcurso de una vivencia individual nosotros podemos corregir o alterar nuestro objeto intencional, también intersubjetivamente la validez de la percepción colectiva del nicho que cohabitamos puede ser constantemente alterada, ya sea mediante discusiones colectivas, reinterpretación de anomalías, nuevos experimentos u ejemplos, etcétera. De esta forma se puede establecer una analogía entre la relación que existe en la experiencia de percibir escorzos de un objeto que no son concordantes con la unidad sintética o eidética a la que habíamos pasivamente atribuido la vivencia²⁴⁷, y las posibles discrepancias (aquellas que Kuhn atribuía a las distintas formas o vías de aprender individualmente una teoría mencionadas arriba) entre las percepciones individuales que un científico particular pueda tener de un objeto predicado por una teoría y el concepto o la tipología de objetos que la teoría predica o que el resto de sus compañeros científicos le atribuyen. Es decir, si, con Husserl, los escorzos de un objeto, pese a que son una visión limitada de un objeto, hacen aparecer al objeto en toda su unidad ideal y si, con Kuhn, la percepción individual de un científico hace aparecer los conceptos u objetos que la teoría predica, entonces

²⁴⁶ He alterado la redacción. E sustituido: "...el mundo no **existe** sólo para los hombres aislados..." donde la traducción castellana decía: "...el mundo no **es** sólo **siendo** para los hombres aislados..." (1991, pág. 172). El original lee: "...die Welt nicht nur **seiend** für die vereinzelt Menschen..." (2012, pág. 177) y David Carr lo traduce: "...the world **exists** not only for isolated men..." (Husserl, 1999, pág. 163).

²⁴⁷ Como, por ejemplo, cuando creemos ver a un amigo de lejos y al acercarnos nos percatamos de que no es él, o de que es un maniquí, o una sombra, etc. O cuando tomamos un libro en nuestras manos y al darnos cuenta de que no abre, lo inspeccionamos más en profundidad y nos damos cuenta de que se trata de un pisapapeles en forma de libro.

hay una analogía en la forma en que reintegramos o corregimos cualquier dato inarmónico en la corriente de la vivencia individual y la forma en que colectivamente nos co-corregimos intersubjetivamente nuestras adscripciones de validez de juicios basados en la percepción. Para Husserl hay una continuidad entre la percepción individual, las adscripciones de validez y los juicios (científicos o no), por un lado, y la constitución intersubjetiva de la armonía entre los juicios de los distintos individuos. Es en el contacto que tiene nuestra experiencia (perceptiva) con la de los otros, ya sea en la validación armónica de nuestra experiencia con la de nuestros congéneres o en el conflicto y co-corrección de experiencias inarmónicas o mutuamente excluyentes de las mismas, que se co-constituye la intersubjetividad y el mundo *válido para todos*, tanto como unidad armónica actual o ideal.

En esta mancomunación también tiene lugar constantemente, en la corrección recíproca, un cambio de validez. En el cruce de comprensiones, mis experiencias y mis adquisiciones entran con las de los otros en una conexión análoga a la de las series particulares de experiencia en el marco de mi vida experiencial, o bien en el marco de la vida experiencial en cada caso propia; y esto sucede de nuevo de modo tal que, en líneas generales respecto de las particularidades, la consonancia intersubjetiva de la validez y, en esta medida, una unidad intersubjetiva en la multiplicidad de las valideces y de lo válido en su interior, se manifiesta como lo normal; y de modo tal que, ciertamente, se muestran además bastante a menudo disonancias intersubjetivas, pero que entonces, ya sea tácita e incluso inadvertidamente, ya sea expresamente, se produce un acuerdo en la discusión recíproca y en la crítica o, por lo menos, tal acuerdo es seguro de antemano para cualquiera en tanto que existe la posibilidad de obtenerlo. (Husserl, 1991, pág. 172; Hua 6/166)

Son estas relaciones, y las experiencias colectivas de aprendizaje y corrección de opiniones, lo que adquiere mediante *exemplars* el estudiante de ciencia en periodos de ciencia normal, según el esquema de Kuhn, y lo que se genera en periodos revolucionarios o de mutación de paradigmas. Por ejemplo, Kuhn habla de qué debe haber ocurrido la primera vez que se observó que un “mamífero” pone huevos:

What should one have said when confronted by an egg-laying creature that sucks its young? Is it a mammal or is it not? These are the circumstances in which, as Austin put it, “*we don’t know what to say*. Words literally fail us.” Such circumstances, if they endure for long, call forth a locally different lexicon, one that permits an answer but to a slightly different question: “Yes, the creature is a mammal” (but to be a mammal is not what it was before). The new lexicon opens new possibilities, ones that could not have been stipulated by the use of the old. (Kuhn, 2002, pág. 72)

Es obvio en este ejemplo que las categorías de objetos que determina un léxico se traducen en categorías o tipologías perceptuales debido a que lo que genera el problema del primer “mamífero que pone huevos” observado es que el científico en cuestión tiene una percepción que no armoniza con las tipologías eidéticas de su disciplina. Así mismo, la solución a este problema ontológico-perceptual es un cambio en el léxico que genera cambios en los criterios eidéticos de la categoría taxonómica “mamífero”, de tal modo que de ahora en adelante, para los miembros de esa disciplina, “amamantar a sus crías” y “poner huevos” no sean características de clases taxonómicas mutuamente excluyentes y, por lo tanto, puedan ver ornitorrincos y equidnas (los dos tipos de mamíferos que ponen huevos que existen actualmente) y vean *mamíferos* sin las comillas. Este proceso pasa de la percepción individual de los científicos que descubren la criatura anómala que entra en conflicto inarmónicamente con las expectativas estipuladas por la percepción “comunalizada” (“*Vergemeinschaftung*”), como la llama Husserl, a la rearticulación intersubjetiva de los criterios de la percepción colectiva. Y esto de tal modo que la percepción individual de todos los científicos de la disciplina de ahí en adelante se vea afectada en concordancia con la nueva estipulación clasificatoria. Visto de este modo, la única explicación satisfactoria que se me ocurre de por qué Kuhn no veía este proceso como un proceso perceptivo, aun cuando hable de “módulos mentales” y de “nichos ecológicos como mundos” a pesar de que, sin embargo, insiste en que no se trata solo de un cambio de vocabulario sino de mundo, es lo limitado del modelo empirista de percepción que maneja.

A la lista de conceptos fenomenológicos que hemos utilizado para completar la teoría de la percepción kuhniana debemos añadir la distinción que hace Don Ihde entre *micro* y *macro* percepciones. Este reserva el primer término (*micropercepción*) para la percepción

individual²⁴⁸ y el segundo (*macropercepción*) para percepciones científicas, esquemas conceptuales, léxicos, módulos mentales, entendidos culturales, *epistemes* (según Foucault) y demás percepciones comunalizadas²⁴⁹. Ihde propone distinguir el enfoque de Husserl como un enfoque que toma la micropercepción como el fundamento de toda posible macropercepción mientras interpreta la epistemología kuhniana operando en la dirección opuesta: tomado la macropercepción como guía constituyente de la micropercepción del científico individual.

While Husserl retains microperception as foundational, making (specific scientific) macroperception derivative, even if “higher”, Kuhn as the later counterpart to this observation emphasizes the second dimension of perceivability. For Kuhn, it is primarily macroperception which is foundational. In a rough sense, specific perceptions (scientific observations) take place within a paradigm or macroperception. Scientific perception, while clearly bodily-perceptual in some sense, is primarily that of the macro-order, a specific formation of the hermeneutic-cultural order. (Ihde, 1991, págs. 22-23)

Sin embargo, Ihde, aun cuando sus neologismos ayudan muchísimo a dilucidar los detalles de este debate, parece, sin embargo, simplificar excesivamente la perspectiva de Kuhn²⁵⁰ pues, aun cuando este sí toma la macro-percepción paradigmática como la guía de la micropercepción, Ihde no tiene en cuenta que la epistemología de Kuhn es una epistemología naturalizada y evolucionista, como demostré en el capítulo anterior. Esto quiere decir que no nos basta con decir que la epistemología de Husserl es microperceptualmente fundacionalista y que la de Kuhn lo es macroperceptualmente. Si la epistemología kuhniana es naturalizada su

²⁴⁸ “...what I call microperception, that is, the action and perception which occurs in our bodily or incarnate engagement with the immediate environment or world.” (Ihde, 1991, pág. 29)

²⁴⁹ Ihde parte de Merleau-Ponty para establecer esta distinción. Por ejemplo véase: “Lo que sostengo es que: 1. hay una información de la percepción por la cultura que nos permite decir que la cultura es percibida[.]” (1968, pág. 212; 1964, pág. 265) [mi traducción]

²⁵⁰ Ihde, desde la perspectiva husserliana que toma en cuenta la fenomenología genética y la generativa que defiende en el capítulo 3, también simplifica en exceso la epistemología husserliana, tendiendo a atribuirle los conceptos de macropercepción a Heidegger y a Merleau-Ponty. Véase: “Perception for Husserl remained predominantly sense or microperception to which would have to be added by *apperception* other features.” (Ihde, 1986a, p. 57) Ihde confunde, indebida y poco característicamente, la función metodológica de las reducciones al contenido inmanente a la conciencia de la percepción, con que Husserl reduzca (en su sentido no fenomenológico) y subordine lo trascendente, lo cultural y lo intersubjetivo a la micropercepción. Las reducciones, como vimos en el capítulo 2, son solo métodos para evidenciar sistemáticamente la complejidad multidimensional de la percepción supuestamente sencilla o ingenua de la actitud natural.

fundamentación tiene que ser necesariamente microperceptual pues tenemos que poder ir “de la ameba a Einstein”; esta—nuestra percepción—tiene que haber evolucionado como capacidad perceptual (individual *microperceptiva*) a través de la descendencia filogenética de nuestra especie hasta llegar al desarrollo de nuestra percepción macroperceptiva. (Pero como todos sabemos, en biología evolutiva, la respuesta al viejo acertijo “¿qué vino primero el huevo o la gallina?” es siempre ambigua: “un huevo de dinosaurio”. De modo que no tiene sentido, desde una perspectiva evolutiva, preguntar por el origen o el fundamento de alguna función o estructura adaptativa puesto que cualquier función o estructura ya formaba parte de una función o estructura anterior y así sucesivamente. En nuestro caso, al haber evolucionado de los simios que son animales sociales, el *Homo sapiens sapiens* siempre ya tuvo macropercepción).

Esto quiere decir que tenemos que complejizar nuestra concepción de la percepción para que *siempre ya* sea simultáneamente micro y macro percepción. Y esto por dos razones. Primero, porque, desde una perspectiva naturalista y evolutiva, todo individuo de cualquier especie ya habita un mundo previamente lleno de significado, ya sea porque genética y fenotípicamente está dotado de una estructura fisiológica que le permite interactuar con un entorno bioespecíficamente interpretado (v.g. un nicho ecológico) o sea porque, además, pertenece a una especie social, en cuyo caso el individuo está *siempre ya* inmerso en un mundo socio-cultural que dirige su percepción. Segundo, y desde un análisis genético (en sentido fenomenológico), el propio fenomenólogo, cuando comienza a meditar o se hace la pregunta por el sentido, lo hace siempre ya desde un mundo macroperceptual filosófico que es característico de la civilización occidental y, más específicamente, de la modernidad, de tal modo que aun cuando logre, mediante el ejercicio de las reducciones, dar con “el principio de todos los principios” (Husserl, 1993, pág. 58; Hua 3/52), lo habrá hecho por una motivación macroperceptual que lo guía en su filosofar.

Dicho esto, podemos apreciar la distinción de Ihde en la medida en que, tomado cualquier caso contemporáneo de sistema cognitivo, es decir, el de cualquier especie que ya posea un aparato cognitivo—es decir, un cuerpo²⁵¹—podemos distinguir entre las limitaciones y posibilidades de su aparato perceptivo en tanto miembro de una especie y la experiencia inmediata que está teniendo en un momento *x* cualquiera. Por ejemplo, distinguir entre la capacidad perceptual de un murciélago de poder ver insectos de noche mediante ecolocalización²⁵², capacidad que pertenecería al ámbito de la macropercepción en tanto que perteneciente a la especie en su conjunto, y las particularidades sensoriales y cognitivas del individuo particular. Como ejemplo de esto último piénsese en un murciélago que tuviese una sola oreja o que su laringe solo produjese chillidos relativamente graves. En este caso su percepción sería limitada y relativa al promedio de los demás individuos de su especie. Esta distinción nos permitiría apaciguar las dudas que tenía Kuhn respecto a la relación ambigua que él veía entre las posibles percepciones individuales de los distintos científicos, o las rutas conceptuales distintas mediante las cuales aprendieron una teoría, como en el ejemplo de más arriba, y las invariantes estructurales que dibuja o estipula un paradigma a la percepción científica o comunal.

Con ejemplos de la biología o de las ciencias cognitivas se ve claramente que la preocupación de Kuhn de estar cometiendo un error categorial al atribuirle a un individuo lo que, en propiedad, le pertenece al grupo queda sin fundamento, pues todo individuo mira siempre y simultáneamente con sus ojos y con los ojos del grupo. Es decir, que la preocupación

²⁵¹ Desde la perspectiva *enactiva* en ciencias cognitivas estar vivo y tener una relación sensomotriz con el entorno es ya tener una relación cognitiva con el mundo. Por ejemplo, un organismo unicelular, en la medida en que su membrana distingue entre moléculas “alimento” y moléculas “tóxicas”, es capaz de dirigirse en la dirección del alimento y evadir las toxinas. Esta capacidad rudimentaria de percibir un entorno es el requisito mínimo para evocar un mundo. (Varela, Thompson, & Rosch, 2000)

²⁵² Hay que tomar en cuenta también las incapacidades producto del aparato perceptual de la especie. Por ejemplo, un murciélago *no puede* ver a través de un cristal, puesto que por ecolocalización lo vería como una barrera sólida.

de Kuhn de que sus viejas posturas gestálticas auspiciaban una forma de constructivismo social solipsista pierden todo su fundamento desde la biología y las ciencias cognitivas, tal y como nos lo recuerda el neurofenomenólogo Francisco Varela:

Reality is not cast as a given: it is perceiver dependent, not because the perceiver “constructs” it at whim, but because what counts as a relevant world is *inseparable* from the structure of the perceiver. (Varela, 1992, pág. 330) [mi énfasis]

Esta *inseparabilidad* entre el mundo o nicho bioespecíficamente significativo y la estructura anatómico-perceptual del individuo nos permite ver que podemos tener muchas formas anómalas, fisiológica o sensorialmente hablando, de percepción sin que esto implique que los individuos anómalos no participen del mismo léxico. Pongamos dos ejemplos. Primero imaginemos un individuo ciego, más aún, imaginemos que este individuo es un científico que pertenece a una sub-disciplina de la física. Lo que Kuhn nos quiere decir al distinguir entre la percepción del individuo y el léxico es que, aun no teniendo una percepción “normal”, este individuo, en tanto que miembro del grupo y habiendo incorporado el léxico de dicho grupo, “vería” el mismo mundo que el paradigma científico de su comunidad le permite “ver” a los demás miembros videntes de ese mismo grupo. Tenemos que separar las formas en que el léxico o módulo mental “recorta” al mundo macroperceptual del grupo, de las formas en que el aparato perceptual particular de cada uno de sus miembros percibe sensorialmente (v.g. microperceptualmente) dichos recortes (v.g. objetos y sus relaciones). En términos fenomenológicos, tenemos que tener siempre en mente la diferencia entre la *hylé* y la *morphé*. Un científico podría ser daltónico, ciego, sordo, tener una condición sensorial como la sinestesia y aun, pese a lo diferente de los datos hyléticos que recibiría, formar parte de un grupo cuyo léxico recorta el mundo de las mismas maneras que otros miembros del grupo que no tengan esas condiciones sensoriales.

El segundo ejemplo que quiero que veamos es el de los casos documentados de “niños salvajes”, niños que, abandonados por sus padres humanos, son criados por otros animales

(Maturana & Varela, 1996). Este ejemplo presenta una relación inversa al anterior entre el aparato perceptual y el léxico aunque, de alguna manera, refuerza el primero. Estos niños heredan el léxico o módulo mental macroperceptual de la especie que los cría, independientemente de las diferencias fisionómicas y microperceptuales que tengan con la especie que los adopta. En un ejemplo de dos niñas encontradas que habían sido criadas por lobos, Humberto Maturana y Francisco Varela nos dice lo siguiente:

Al ser encontradas, las niñas no sabían caminar erguidas y se movían con rapidez a cuatro patas. Desde luego, no hablaban y tenían rostros inexpresivos. Sólo querían comer carne cruda y eran de hábitos nocturnos, rechazaban el contacto humano y preferían la compañía de perros y lobos. Al ser rescatadas estaban perfectamente sanas, y no presentaban ningún síntoma de debilidad mental o idiocia por desnutrición; y su separación del seno de la familia loba produjo en ellas una profunda depresión que las llevó al borde de la muerte, con el fallecimiento de una de ellas.

Este caso—y no es el único—nos demuestra que aunque en su constitución genética y en su anatomía y fisiología eran humanas, estas dos niñas nunca llegaron a acoplarse al contexto humano. Las conductas que el misionero y su familia querían cambiar en ellas porque eran aberrantes en un contexto humano eran enteramente naturales a su crianza lobuna. (Maturana & Varela, 1996, pp. 109-111)

De este modo, y al ver estos ejemplos, queda claro que podemos atender las necesidades y las distinciones categóricas que llevaron a Kuhn a abandonar sus metáforas gestálticas sin tener que seguir este camino de Kuhn. Es decir, podemos seguir equiparando “cambio de mundo” a “cambio de percepción” siempre y cuando tengamos presentes cómo se complementan y solapan los aspectos micro y macro de la percepción en todo acto de percepción individual.

Aclarado esto, podemos pasar a lo que para mí es, sin duda, la diferencia más importante entre la epistemología husserliana y la kuhniana, y la razón por la cual para Husserl no es nada problemática la relación de continuidad entre la percepción individual y la colectiva: la distinción entre la espacialidad de las ubiestesias, que están localizadas en el cuerpo, y los objetos intencionales que no lo están. Es sobre la base de esta distinción que podemos fundamentar y justificar la tesis del *cambio de mundo* de Kuhn sobre la epistemología

husserliana, pues con esta distinción Husserl puede decir consistentemente que cuando hay un cambio de objeto intencional y, por lo tanto, un cambio en el horizonte de expectativas prácticas en el mundo asociado eidéticamente al objeto, lo que cambia es *lo real* mismo, no las ubiestesias.

Puede también añadirse: si me convengo de que una *cosa* percibida no es, si sucumbo a un engaño, entonces, con la *cosa*, es tachado todo lo extendido en su extensión. Pero las ubiestesias no desaparecen. Solamente lo *real* desaparece del ser. (Husserl, 1997a, pág. 190; Hua 4/150)

De esta manera podemos satisfacer al empirista ingenuo, incluso a Kuhn²⁵³, que quiere poder decir que hay algo permanente en el “mundo en-sí” que no cambia a través de los cambios paradigmáticos al decir que las ubiestesias no cambian, mientras simultáneamente afirmamos que *lo real*, es decir, los objetos intencionales y el horizonte-mundo que con ellos se co-presenta, cambia por completo.

Dos cosas llaman la atención: 1) las ubiestesias son inextensas; y 2) que es el mundo de la extensión, en su espacialidad, lo que cambia cuando corrijo o altero mi opinión o interpretación intencional (pasiva o activa) sobre el objeto. Esto quiere decir que el “mundo” sensualista de las ubiestesias, al no ser extenso, no es habitable, no es un mundo sino solo un sustrato. Junto a la desaparición de “lo real” desaparece también su extensión. Esto nos indica que es en el mundo intencional proyectado donde realmente habitamos. Y este descubrimiento husserliano es generalizable a las demás sensaciones (la visión y la audición) las cuales, aun cuando no están localizadas *en* el cuerpo, sí tienen campos sensibles *entorno a*, o *relativos al* cuerpo, como se ve en la siguiente cita de *Ideas III*:

...las ubiestesias no desaparecen. Solo lo *real* en lo que se intuyen localizadas deja de existir. Ello ciertamente es un rasgo que comparten con las demás sensaciones que no se dan

²⁵³ Por ejemplo, véase esta cita donde Kuhn sigue afirmando un “en-sí” nouménico, aunque sea solo en sentido negativo: “Underlying all these processes of differentiation and change, there must, *of course*, be something permanent, fixed, and stable. But, like Kant’s *Ding an sich*, it is ineffable, indescribable, undiscussible. Located outside of space and time, this Kantian source of stability is the whole from which have been fabricated both creatures and their niches, both the ‘internal’ and the ‘external’ worlds.” (Kuhn, 2002, pág. 104) [mis cursivas]

localizadas, pero de todos modos conviene recordar que donde se da la localización, ésta de ninguna manera es extensión. (Husserl, 2000, pág. 134; Hua 5/119)

Lo epistémicamente poderoso de esta cita es la afirmación: “donde se da la localización, esta de ninguna manera es extensión”. En ella queda clarísimo, más allá de cualquier duda razonable, que para Husserl el mundo en el que habitamos no es ni un mundo empírico ni un mundo “en-sí”. Incluso en la proximidad más íntima de las ubiestesias de tacto, mediante el cuerpo vivo, *Leib*, no nos encontramos ante una *realidad* sino solo ante un sustrato ingrediente, pues las ubiestesias siempre son inextensas. Toda noción, sensación y comprensión corporal de extensión, de espacialidad y, por lo tanto, de *habitabilidad* del mundo pertenece al mundo intencional circundante, y este es siempre un mundo ideal y eidéticamente constituido y co-constituido intersubjetivamente. Además, este “dejar de existir” lleva la fuerza ontológica de la tesis del cambio de mundo de Kuhn. Cuando cambiamos del paradigma aristotélico al copernicano-newtoniano, por ejemplo, el mundo aristotélico dejó de existir en su extensión, en su habitabilidad, en su explorabilidad cinestésica, en su estructura de horizonte de expectativas; literalmente dejó de ser un mundo.

Ahora bien, la teoría de la percepción fenomenológica y, más generalmente, la fenomenología, a diferencia de la epistemología kuhniana, nos da las herramientas (v.g. las distintas reducciones) para tematizar el cambio de mundo mismo y hacer de este un ejercicio voluntario y reversible. Dicho de otro modo, en Kuhn el cambio de mundo es siempre un acontecimiento histórico—producto de una revolución científica o de un proceso de especiación científica—que su epistemología pretende explicar. Sin embargo, Kuhn, en el desarrollo de su filosofía de la ciencia, no parece pretender poner a disposición del científico o del filósofo de la ciencia una herramienta para llevar a cabo cambios de mundo. O, como dice Don Ihde:

In a sense, Kuhn describes what happens in a shift, but how it happens remains for him, largely unconscious. Husserl attempts to make shifting a *deliberate* procedure, a phenomenological rationality. (Ihde, 1986a, p. 184) [mi énfasis]

Podría argumentarse, sin embargo, que esta no era la meta de la filosofía de la ciencia kuhniana, que su meta e intención explícita era simplemente dar cuenta de las consecuencias onto-epistémicas del cambio científico y, en cierto sentido, tendrían razón. Sin embargo, el trabajo tardío de Kuhn, sobre todo la tesis de la inconmensurabilidad científica sincrónica, requiere de—siquiera esquemáticamente—la necesidad de tematizar la transición *entre* paradigmas debido a la complejidad onto-epistémica envuelta en la participación simultánea, por parte de varias comunidades científicas, *en* paradigmas o sub-especialidades científicas inconmensurables entre sí. Hacer esto requiere complementar la epistemología kuhniana con una ontología fundamental: una ontología del *mundo-de-la-vida*.

5.1.1.2.2. *El Lebenswelt como ontología fundamental para una filosofía de la ciencia post-kuhniana*

Cada uno de estos "mundos" tiene su universalidad particular determinada por la finalidad de la vocación; cada uno tiene el horizonte infinito de una cierta "totalidad". Pero todas estas totalidades tienen lugar en el mundo[-de-la-vida], que abarca todo lo que existe y todas las totalidades existentes, así como sus fines y todos los hombres y todas las civilizaciones con propósito. (Husserl, 1999, pág. 381) [mis corchetes] [mi traducción]

Nuestra expansión de la teoría de la percepción kuhniana con las herramientas fenomenológicas, sobre todo la discusión sobre las ubiesthesias, nos lleva a postular una definición particular de “mundo”. Un mundo, luego de establecer que la extensión solo le pertenece a “lo real”, es una proyección intencional de un entorno cinestésicamente explorable. Ahora bien, debido a que estos mundos y sus posibles habitabilidades siempre aparecen como correlatos de actos intencionales, de una vida intencional vocacionalmente dirigida, tenemos que, para cada modo de estar intencionalmente dirigido al mundo, existe o aparece *un* mundo que se co-presenta a este. La tesis de los muchos mundos, correlatos de todos los modos

vocacionales (científicos y no-científicos) de volcarse intencionalmente sobre el mundo, nos plantea la necesidad de presentar una ontología fundamental que dé coherencia a toda esta multiplicidad de mundos y, a la vez, nos permita tematizar el tránsito entre unos y otros, tránsito sin el cual, como hemos dicho anteriormente, colapsa el proyecto de la naturalización de la fenomenología. Recuerde el lector que uno de los requisitos que tiene que cumplir una fenomenología trascendental naturalizada es poder dar cuenta del tránsito de la actitud natural a la actitud trascendental, y viceversa, de la actitud trascendental a la natural. Y esto no solo con relación a la demostración en el capítulo 2 de que la actitud fenomenológica tiene, y siempre ha tenido, su motivación y fundamento en la actitud natural y en el mundo de la vida cotidiana, sino, y sobre todo, con relación al tránsito de la actitud trascendental de la comunidad de científicos en periodos de ciencia revolucionaria a la actitud natural una vez que termina el periodo revolucionario y el paradigma vencedor se instaaura y comienza así un nuevo periodo de ciencia normal.

Por estas razones y llevando la teoría de la percepción que he presentado a sus últimas consecuencias, surge inevitablemente la pregunta epistemológica moderna por la coherencia y/o unidad del mundo. ¿Qué ocurre con esta pluralidad de mundos producto de esta proyección espacial e ideal del objeto intencional y del sujeto trascendental naturalizado?²⁵⁴ Tenemos que plantear, si es que no hemos de abandonar completamente la tarea y meta de la epistemología de desarrollar una teoría de la unidad del mundo y del conocimiento, una ontología capaz no solo de dar cuenta de la tesis del cambio de mundo sino generar una teoría del mundo que, pese a ser múltiple, sea uno e igual para todos. Para hacer esto tenemos que abandonar por completo

²⁵⁴ Recordemos que al final del capítulo 2 demostramos cómo, mediante un análisis de la intersubjetividad y del efecto de la tecnología médica en contextos contemporáneos, el sujeto trascendental naturalizado se dispersa y proyecta con efectividad causal más allá de la piel. Aunque este descubrimiento está implícito en la teoría de la no localización del objeto intencional en el cuerpo, las nuevas tecnologías de imágenes médicas (fMRI, CT scans, etc.) generan una nueva dimensión mucho más intuitiva e innegable que las meditaciones de Husserl en *Ideas II*.

toda noción ingenua de un mundo objetivo “en-sí”, tenemos que redefinir el mundo como *mundo-de-la-vida*, como lo hizo Husserl, y, además, tenemos que tematizar su estructura invariante, su ontología: la ontología de todo posible presentarse del Ser.

Las consideraciones que hemos visto, tanto desde la epistemología fenomenológica como kuhniana, nos invitan a definir el *mundo-de-la-vida* como un mundo multidimensional; *una multiplicidad habitable de n-dimensiones intencionales*. Cada dimensión equivale a cada una de las formas de interesarse por el mundo y que se traslucen en distintos modos de actuación. Algunos de estos mundos tienen una duración efímera, en tanto que corresponden a series de actos intencionales pasajeros, ocasionales y contingentes. Otros poseen estructuras intersubjetivas duraderas, algunas, como “ser católico”, milenarias. Otras, las que más nos interesan aquí y que estudia Kuhn—las que están dibujadas intencionalmente por las estructuras léxicas de los distintos paradigmas científicos—, tienen estructuras muy rígidas y su evolución y desarrollo siguen patrones de sucesión muy específicos. Finalmente, algunas de esas últimas dimensiones son mutuamente excluyentes, es decir: inconmensurables entre sí.

Todo esto quiere decir que la pluralidad de mundos, de las dimensiones de explorabilidad de los distintos mundos, es una característica esencial del *mundo-de-la-vida*. Pertenece a la ontología del *mundo-de-la-vida* el que este sea siempre experimentable desde diferentes horizontes de expectativas según la mirada interesada del sujeto o la comunidad de sujetos. Pero el hecho de que todos los mundos están interconectados—hecho que se evidencia en nuestra práctica cotidiana de saltar de uno a otro sin dificultad y respondiendo a nuestros cambios de interés e interacción en el mismo—apunta a una unidad esencial subyacente, a una estructura común que es a la que en última instancia y propiamente podemos llamar, con Husserl, *mundo-de-la-vida*. Este es el “suelo” de toda posible praxis, no porque sea Uno ni porque sea múltiple (muchos), sino porque es una *multiplicidad* siempre abierta a múltiples y posibles miradas interesadas.

El mundo de vida —por recordar lo dicho repetidas veces— está para nosotros, los que vivimos en vela en él, *siempre ya ahí*, siendo para nosotros de antemano, es *el «suelo» para toda praxis*, ya sea teórica o extrateórica. A nosotros, los *sujetos en vela*, *siempre interesados prácticamente de algún modo*, el mundo nos está *dado como horizonte*, no una vez accidentalmente, sino *siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible*. Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo. (Husserl, 1991, pág. 150; Hua 6/145)[mis énfasis]

El *mundo-de-la-vida* es el lugar donde los habitantes de cada mundo siempre pueden encontrarse, el lugar donde pueden convivir independientemente de a cuáles y a cuántos mundos pertenezcan. Pero esta última caracterización parecería un retroceso a una concepción pre-fenomenológica de “mundo”, a un mundo entendido desde la actitud natural como *El Mundo*, único e igual para todos. Sin embargo, este no es el caso. El *mundo-de-la-vida* puede servir de suelo pre-predicativamente dado a todos, no porque sea un mundo neutral e independiente de toda mirada interesada, sino porque todos, en tanto que miembros de la comunidad de humanos, compartimos ciertos aspectos básicos del estar volcados interesadamente sobre el mundo: un cierto interés “*ur-intencional*”. Es decir, que en tanto que somos humanos compartimos ciertas invariantes cognitivas—que de hecho compartimos con muchísimas especies²⁵⁵—como el acercarnos e interactuar con nuestro entorno de manera cinestésica, la direccionalidad intencional de todo acto de conciencia (incluida la animal) y, por tanto, de todo acto senso-motriz, la apertura estructural a la afección pasiva, la interpretación del espacio circundante como un espacio del “yo puedo” (moverme, tocar, oler, ver, brincar, mover algo...), etcétera. Pero sobre todo, la característica principal o más sobresaliente de todo mundo es su *apertura*: su estar siempre abierto a nuevas experiencias que validen o contradigan nuestras expectativas. Husserl llama a estas características “la estructura de *horizonte* del mundo”. Esta estructura apunta simultáneamente a la apertura del mundo a

²⁵⁵ Por ejemplo, a pesar de que Heidegger distingue entre el *tener mundo* del animal vs. el del ser humano, su caracterización del animal como “pobre en mundo” lo hermana más con el humano (quien “hace mundo”) que con la piedra, ya que la piedra “no tiene mundo”. (Heidegger M. , 1995, págs. 184; GA 29/30, 272) Véase también (Calarco, 2008)

experiencias siempre nuevas (concordantes o no con las previas) y al fondo intuitivamente e indubitavelmente presente con relación al cual podemos decir que una opinión o expectativa intencional ha cambiado, o contra lo cual cualquier experiencia discordante con nuestra expectativa es contrastada.

A las autoevidencias subyacentes a todo pensar científico y a todo planteamiento filosófico pertenece el hecho de que el mundo es, de que es siempre de antemano, y el hecho de que cualquier corrección de una opinión, de una opinión experiencial o de otro tipo, ya presupone el mundo siendo, a saber: como un horizonte de lo que en cada caso indudablemente vale-en-tanto-que-siendo, y en su marco presupone algún inventario de cosas conocidas y ciertas al margen de toda duda, con lo cual entra en contradicción lo eventualmente desvalorizado como nulo. (Husserl, 1991, págs. 115; Hua 6/112-13)

Nos encontramos, en esta concepción del *Lebenswelt*, ante una verdad semejante a la que Quine argumentó en contra de escepticismo en epistemología—escepticismo que, como vimos, es el que justifica la tarea epistemológica misma desde Descartes en adelante. Así como Quine nos dice que no tenemos razones para cuestionar nuestro conocimiento científico que no sean razones ellas mismas científicas y, por lo tanto, que nos vemos obligados por este presupuesto a avalar nuestro conocimiento científico en general y solo ser escépticos con relación a ciertas creencias particulares, Husserl, mediante el concepto del *Lebenswelt*, nos invita a desestimar igualmente al escepticismo. El mundo-de-la-vida es el presupuesto necesario e inadvertido de todo posible cuestionamiento, cambio de opinión, teoría o mundo vocacional imaginable. El mundo-de-la-vida es ese sustrato de habitabilidad y explorabilidad circundante—y las estructuras eidéticas *a priori* que lo acompañan²⁵⁶—sobre las que resultaría ridículo mantener una postura escéptica, ya que son el *suelo último de motivación intencional* pasiva que tendríamos que dar por sentado para que la pregunta escéptica mismo tenga sentido. Toda posible duda presupone el suelo del mundo-de-la-vida como certeza.

²⁵⁶ “Eidetic sciences disclose the invariant εἶδη that emerge from the relative lifeworlds. They remain ‘bound to’ relative being, but are themselves ‘not relative’ (H IV 142). The eidetic structures that are won from the subjective-relative lifeworld yield the ‘subjective-relative *a priori* of the lifeworld’ or again, the ‘universal lifeworld *a priori*’ (H VI 143).” (Steinbock, 1995, p. 95)

Es la caracterización del *mundo-de-la-vida* como *multiplicidad intencional habitable de n-dimensiones* lo que permite el co-flujo de los distintos mundos vocacionales mientras que seguimos unidos a este suelo último. Por ejemplo, puedo estar sumergido en la meditación fenomenológica, ejerciendo la *epoché* universal y, de repente, ser distraído por una motivación hylética visual “en el rabillo del ojo”. Esta motivación pasiva desencadena una serie de movimientos cinestésico-musculares no-yoicos (es decir, involuntarios) que me “devuelven” al mundo de la actitud natural donde, al fijarme, ese estímulo hylético que activó pasivamente mi interés se transforma, pasivamente también, en un objeto intencional, digamos “un perro”. Inmediatamente me vuelco, ahora activamente, sobre el mundo-de-la-vida pero en su dimensión afectiva (preocupación o incertidumbre), como mundo cotidiano de la actitud natural, posicionando mi cuerpo de tal forma que le doy la cara al perro hasta que determine si se trata de una amenaza o de un perro amistoso. Luego de convencerme de que es amistoso, me relajo. En eso suena mi móvil, lo contesto: es mi esposa recordándome que vaya a buscar a los niños a la escuela. Su voz, la mención de los niños, el recordatorio, todo esto me vuelca intencionalmente hacia otro mundo: el de ser padre. Se activan en mí la preocupación por la hora, la intuición “suprasensible” del mapa de la ciudad, más bien, hago una ruta mental del trayecto que recorreré para buscarlos y del tiempo que tardaré, etc. Cuelgo el teléfono, miro el reloj y veo que me queda una hora antes de tener que irlos a buscar. Me siento y retomo mi meditación fenomenológica y regreso con ello al mundo correlato de mi subjetividad trascendental. De este modo, y constante y cotidianamente, cambiamos de mundo intencional (v.g., el modo de volcarme interesadamente sobre el mundo), puesto que la multiplicidad característica del *mundo-de-la-vida* me es accesible constantemente en la vigilia. Lo que hace la fenomenología al postular el *mundo-de-la-vida* como suelo último es simplemente tematizar esta multiplicidad intencional *siempre accesible* a la vida del sujeto y postular este estrato *siempre presente* de la vida como el espacio de todo posible presentarse del Ser. Es en el espacio

circundante donde me puedo encontrar con el otro en tanto que otro. Incluso si no comparto mundos culturales, vocacionales o científicos con él, siempre al menos comparto este mundo donde cada cual aparece al menos como afección pasiva.

Aun así, aun teniendo claro que no se trata de un retroceso a un mundo objetivista, es decir, a un suelo neutral, ingenuo, que no es relativo al sujeto, puede dar la impresión de que estamos hablando de una noción metafísica de mundo ya que pareceríamos estar reafirmando un sustrato común a todos y, así, parecería que estamos hablando de un mundo perceptual común. En última instancia esto era lo que perseguía establecer la filosofía de la ciencia pre-kuhniana y lo que supuestamente habíamos abandonado debido a la tesis de la inconmensurabilidad. La razón por la cual esto no ocurre es sencilla pero fácil de perder de vista. Tenemos que tener ya siempre en cuenta, luego del análisis de las ubiestesias, que el mundo de la percepción, en tanto que *extenso*, pertenece al ámbito de la proyección intencional y nunca a un sustrato hylético *asignificativo* y neutro que nos afecta como estímulo exterior. Teniendo esto claramente en mente, nos percatamos de que ya nunca podemos regresar a la visión ingenua del mundo entendido como mundo objetivo “en-sí”. En cierto sentido, una vez hemos hecho con Husserl el descubrimiento del ámbito trascendental y sujeto-relativo de todo presentarse, nunca podemos volver a sostener esta visión ingenua. Recordemos lo siguiente:

Evidentemente—y esto también hay que tenerlo presente—la epojé presente, la «trascendental», está pensada como una actitud habitual por la que nos decidimos de una vez por todas. Así pues, en modo alguno es un acto pasajero y que en las repeticiones permanece azaroso y particularizado. (Husserl, 1991, págs. 158-159; Hua 6/153)

Pero no hacemos más que aclarar y superar esta duda cuando surge otra, más profunda y poderosa, que atenta contra la concepción del mundo de la vida como ontología fundamental para la filosofía de la ciencia. A saber, surge el problema ontológico de Heidegger en la medida en que Husserl y Kuhn parecen estar confundiendo el plano ontológico con el óntico propiamente dicho: están confundiendo el Ser con los entes, en el caso de Kuhn, y el Ser con el *mundo-de-la-vida*, en el caso de Husserl.

Me explico. En la medida en que Kuhn nunca tematizó el espacio ontológico “entre” paradigmas, es decir, si el ser de lo ente está regido por un paradigma: ¿habrá lugar en Kuhn para pensar el Ser de modo no relativo a un paradigma? Es decir: ¿se puede hablar realmente de ontología (en el sentido heideggeriano) en Kuhn? De hecho, una de las razones para recurrir a Husserl para complementar a Kuhn es que la respuesta a estas preguntas es negativa. Pero cabe también hacerse la pregunta relativa al proyecto fenomenológico. Si el *mundo-de-la-vida* es el sustrato multidimensional de todo posible darse de sentido—y, por lo tanto, de todo existir y todo ser—, entonces ¿dónde queda la pregunta por el Ser de Heidegger?

Al pensar el mundo-de-la-vida como ontología fundamental, luego de explicar cómo resolver la tensión entre los mundos-fenoménicos y el mundo-en-sí mediante el análisis de las ubiestesias, tenemos que considerar seriamente el reto ontológico de Heidegger para ver si podemos plantear una ontología de “lo que hay” *entre*, o “*fuera*” de, paradigmas, es decir, una Ontología como resurgir de la pregunta por el Ser.

5.1.1.2.3. *El reto ontológico de Heidegger ante las epistemologías kuhniana y husserliana*

El ser humano sólo llegará a saber lo incalculable o, lo que es lo mismo, sólo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores basados en la meditación. Ésta traslada al ser humano del futuro a *ese lugar intermedio*, a ese **Entre**, en el que pertenece al ser y, sin embargo, sigue siendo un extraño entre lo ente. (Heidegger M. , 1997, págs. 94; GA 5,89)) [mi énfasis y mis negrillas]

Todo el que estudie a Kuhn por tiempo suficiente sentirá una incomodidad o, más bien, una sorpresa. ¿Cómo es que toda esta meditación sobre la transición que hay entre un paradigma y el próximo en su esquema de progreso científico no parece culminar en una tematización del problema ontológico en el sentido en que Heidegger lo plantea en *Ser y Tiempo*, pero sobre todo en sus últimos escritos bajo el nombre de *Ereignis*? ¿Cómo es que Kuhn, aun cuando nunca dejó de meditar sobre el problema de la inconmensurabilidad que,

según su propia confesión, consideraba el problema central de su filosofía de la ciencia, no se interesa por—o no parece llamar su atención—el problema ontológico subyacente?

Hagamos primero una breve distinción hartamente sabida pero siempre bienvenida: la distinción óntico-ontológica de Heidegger. Este la expresa en *Ser y tiempo* de la siguiente manera: “El ser del ente no ‘es’, él mismo, un ente.” (2003, pág. 29; 1949, pág. 6) Simple, pero por simple, fácil de perder de vista en esta discusión. Cuando pregunto “cuánto” espacio ontológico hay entre paradigmas estoy preguntando por el Ser, por aquello que no es un ente, que no es una cosa, que no *es* sino que permite que las cosas sean. Pero también estoy preguntando si hay espacio suficiente para que se filtre la pregunta por el Ser en los periodos de ciencia revolucionarios, o si lo que se esconde detrás de la pregunta, como posible respuesta, es algo así como el mundo objetivo (la cosa en-sí kantiana) no mediado por ningún paradigma.

Antes de contestar o intentar contestar estas preguntas hay que aclarar más qué entiende Heidegger por Ser y o por el ser del ente que pregunta por el sentido del Ser. La explicitación de la pregunta por el sentido del Ser es la pregunta directriz del pensamiento de Heidegger, sobre todo del último Heidegger. El Heidegger de “El fin de la filosofía y la tarea del pensar” hablaba del Ser en términos de “lo abierto”, o del “claro” [*Lichtung*], usando como metáfora principal un claro del bosque. Cuando andamos por el bosque y de repente llegamos a un lugar donde no hay follaje, vemos un hueco entre los árboles por donde entra la luz y podemos ver con claridad las cosas: nos encontramos ante “el claro”.

Todo pensamiento filosófico que sigue, explícitamente o no, el llamado “a la cosa misma” ya está, en su movimiento y con su método, admitido en el espacio libre del claro [*Lichtung*]. Pero la filosofía no sabe nada del claro. Ciertamente, la filosofía habla de la luz de la Razón, pero no presta atención a la apertura del Ser. [...] Incluso lo que está ausente no puede ser tal si no se presenta en el *espacio libre de lo abierto*. [...] no hay luz ni claridad sin el claro. (Heidegger M. , 1977a, págs. 385-386; GA 14, 82) [mi traducción]

En esta caracterización se esconden varias cosas. Primero el concepto del Ser no es la luz o lo que alumbra y hace ver, sino *el espacio abierto, el claro* del bosque, que permite que pase la luz, que permite también que haya oscuridad. La metáfora es buena porque el claro no

es, el claro *es* ausencia de ramas y follaje; es el espacio de lo abierto. También se esconde el reclamo de Heidegger a la filosofía, el reclamo por el olvido del Ser. Para Heidegger la historia de occidente, de la metafísica de occidente, se caracteriza por el olvido paulatino de la pregunta originaria de la filosofía griega, la pregunta de Parménides, la pregunta por el Ser. En particular, la filosofía se ha movido hacia la particularización, especialización y aplicación, es decir, la filosofía se ha hecho ciencia. Dice Heidegger:

El desarrollo de la filosofía en las ciencias particulares [...] es la culminación legítima de la filosofía. (Heidegger M. , 1977a, págs. 376; GA 14, 72)

“La culminación legítima de la filosofía.” Esta caracterización de la filosofía, no solo no parece ser tan grave, sino que coincide con las pretensiones de muchas escuelas de filosofía de la ciencia, donde habría que incluir la filosofía de la ciencia de Kuhn—ya que, al caracterizarla como epistemología naturalizada, la hemos hecho continua con la ciencia—y, además, a la fenomenología husserliana que se concibe desde una época temprana como “ciencia estricta”. El problema surge cuando Heidegger, en un ensayo titulado “Was heißt Denken?”, nos dice que, y cito: “la ciencia no piensa.” (1977a, págs. 349; GA 8, 9)) Lo que nos deja, a aquellos de nosotros que perseguimos el proyecto de naturalización de la epistemología y, en particular, de la fenomenología, con el incómodo corolario: “La filosofía—entendida como continua con la ciencia—tampoco piensa”.

Detengámonos en ello un segundo. “La ciencia no piensa.” Ya de entrada tenemos serios problemas con Heidegger. Si en el mundo contemporáneo la ciencia provee el fundamento de la mayor parte de nuestras atribuciones de verdad cotidiana—sin hablar de las técnicas—, es decir, si la ciencia nos provee con conocimientos *sobre* y explicaciones *para* la mayoría de los eventos, objetos y fenómenos con que nos topamos a diario, y este conocimiento y estas explicaciones no constituyen para nosotros un conocimiento abstracto, sino el suelo

mismo de nuestra concepción de nosotros mismos y de la estructura ontológica de nuestra praxis en el mundo, ¿qué puede querer decir la afirmación de que la ciencia no piensa?

No pensar para Heidegger significa estar habitando en medio de lo ente sin hacerse la pregunta por el Ser. En el caso de Kuhn, los científicos que practican bajo uno o varios paradigmas en periodos de ciencia normal, al no cuestionar los presupuestos metafísicos que subyacen y fundamentan su propia práctica científica, no piensan en el sentido de Heidegger. Hacer ciencia normal²⁵⁷ requiere que no pensemos sobre asuntos de principio, que ni siquiera podríamos reconocer como tales, sino solo que resolvamos los problemas o “*puzzles*” que el paradigma plantea. En este sentido estricto, Kuhn le da la razón implícitamente a Heidegger cuando dice que la ciencia no piensa. Y viceversa, Heidegger estaría de acuerdo con la caracterización de Kuhn de la ciencia normal.

Pero, ¿qué pasa durante períodos revolucionarios? ¿Se da, o se muestra, el espacio de lo abierto [la “*Lichtung*”], del presentarse de la presencia, en la transición entre paradigmas? La respuesta que podemos derivar de los textos de Kuhn es negativa. Si leemos a Kuhn y nos ceñimos a sus escritos y no a nuestra especulación acerca de la dirección a la que se dirigía su pensamiento, tenemos que decir que *no hay espacio entre paradigmas*. No lo hay no solo porque la comunidad científica no tematiza el “*entre*”²⁵⁸, sino porque la búsqueda de una fundamentación de la onto-epistemología de Kuhn en una ontología originaria pre-paradigmática requeriría de alguna noción o método para preparar la mirada en busca de dicha

²⁵⁷ Téngase en cuenta que la ciencia normal es lo que es ciencia en sentido estricto para Kuhn, en tanto que hacer ciencia es resolver “*puzzles*”. En periodos de ciencia revolucionaria lo que se hace es presentar propuestas de *cómo* resolver *puzzles*, no resolverlos propiamente.

²⁵⁸ Existe una analogía interesante de este *olvido del “entre”* con la biología evolutiva. Sumergido como estaba Kuhn en el desarrollo de la metáfora evolutiva y su paralelismo con su modelo de desarrollo del conocimiento científico, a este no se le ocurre pensar en los espacios “vacíos”, así como a un biólogo no se le ocurriría buscar vida “entre” organismos (que no es lo mismo que decir que no le interese encontrar los eslabones “entre” especies en el registro fósil). En un esquema arbóreo evolutivo nadie se fija en los espacios horizontales “vacíos”: solo las ramas importan (verticalmente: hacia arriba y hacia abajo), pero no el espacio horizontal entre ellas. Nadie se pregunta, salvo los autores de ciencia ficción, por el espacio vital “entre” el ser humano y la cucaracha, por ejemplo.

experiencia ontológica originaria. Es este método lo que provee la fenomenología a la filosofía de Kuhn. Pero, tan pronto como lo decimos, nos damos cuenta de que la búsqueda de una ontología originaria es ella misma una ontología mediada por un paradigma filosófico, en este caso la fenomenología, ya sea husserliana o heideggeriana.

Retomamos entonces la pregunta por la pertinencia de la crítica de Heidegger sobre el “olvido del Ser” para la filosofía de la ciencia de Kuhn no ya como carencia sino como necesidad o consistencia teórica. Es decir, aun cuando es cierto que Kuhn nunca apuntó ni bocetó algo así como una ontología *pre* o *entre*-paradigmática como subsuelo de toda posible ontología paradigmática, cabe interpretar esta falta de tematización sobre la pregunta por el Ser como la única postura aceptable y consistente con la caracterización del ser de los entes como *paradigma-relativos* y no como la reiteración del olvido del Ser característico de la metafísica occidental, según Heidegger.

Si todo ser-en-el mundo (y recuerden que Kuhn usó esta frase también²⁵⁹) es un sujeto en cuanto que pertenece a un mundo cuyas determinaciones y restricciones vienen expresadas en una matriz práctico-teórica (e.d. un léxico), entonces un sujeto que tematicé y logre habitar la pregunta por el sentido del Ser, que tematicé el Ser en su sentido Ontológico puro, cesa *ipso facto* de ser sujeto. El mundo es el correlato del sujeto. Sin el uno no puede haber el otro. Si lográsemos—si tal cosa fuese posible—habitar (en su sentido pleno) la experiencia que acaece en la visión del Vacío, del Ser, esa nada primordial que es, o supone ser el *Ereignis*, no experimentaríamos nada, pues si lo hiciésemos dejaríamos *ipso facto* de ser sujetos.

Pero ¿qué ocurre si la propia negación tuviera que convertirse en la más elevada y sólida revelación del ser? Entendido desde la metafísica (es decir, desde la pregunta por el ser bajo la forma ¿qué es lo ente?), lo primero que se desvela como lo no ente por excelencia, la nada, es la esencia oculta del ser, la negación. Pero, en su calidad de carácter de nada de lo ente, la nada es la contrapartida más incisiva de la mera nulidad. La nada nunca es nada, de la

²⁵⁹ Hablando de las formas en que un léxico organiza el mundo Kuhn dijo: “Some ways are better suited to some purposes, some to others. But none is to be accepted as true or rejected as false; none gives privileged access to the real, as against an invented, world. The ways of *being-in-the-world* which a lexicon provides are not candidates for true/false.” (Kuhn, 2002, pág. 104) [mis cursivas]

misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto. (Heidegger M. , 1997, págs. 108-109; GA 5, 112-13)

Heidegger parece olvidar que el gesto de destruir la metafísica occidental es él mismo un gesto que pertenece a la metafísica occidental, y así como vimos en el capítulo 2 que la fenomenología tiene que dar cuenta de su motivación originaria en el *mundo-de-la-vida* cotidiano de la actitud natural, la tematización del *Ereignis* de Heidegger se da en un contexto filosófico particular. Por lo tanto, la filosofía de Heidegger responde, se da y se desarrolla al interior de un meta-paradigma filosófico. Es decir, que Heidegger se acerca asintóticamente a la experiencia del *Ereignis* sin nunca llegar a habitarla, ya que hacerlo requeriría no ser sujeto, no participar de algún paradigma que dirija su mirada filosófica, no responder a ningún mundo, y eso parece ser imposible.

La respuesta de por qué nos está vedada la experiencia de la Nada ontológicamente originaria del Ser la encontramos en Alain Badiou²⁶⁰, porque aun cuando podemos *comprender* la *metáfora* de la presentación del Ser como “vacío”, “nada” o como “claro”, *el Ser nunca se nos presenta en su desnudez*, sino que siempre se presenta como mundo, siempre se re-presenta. La presentación del Ser, aun cuando se tematice la pregunta ontológica, siempre se da dos veces; se da simultáneamente como presentación y re-presentación.

La tesis de que toda presentación está estructurada dos veces puede parecer completamente *a priori*. Pero en última instancia se reduce a esto, que todo el mundo constata, y que es filosóficamente sorprendente: aunque su ser es la multiplicidad inconsistente,²⁶¹ la

²⁶⁰ Aun cuando parece extraño citar a Badiou en el contexto de esta tesis sobre fenomenología, debido a que su filosofía se opone a la concepción fenomenológica del sujeto, llamo la atención sobre dos razones que lo justifican. Primero, que el proyecto ontológico de *El ser y el acontecimiento* puede leerse como una respuesta al reto de la pregunta ontológica de Heidegger, que logra, mejor que ningún otro autor que yo haya leído, retomar la tarea de la filosofía post-heideggeriana sin ceder a la seducción posmoderna del abandono de La Filosofía y a conformarnos con las filosofías. Y segundo y más importante, porque el proyecto onto-epistémico de Badiou que desarrolla en *El ser y el acontecimiento* (1988) y *Lógicas de mundos: El ser y el acontecimiento parte II* (2009) puede interpretarse, a la luz de esta tesis, como una generalización de la onto-epistemología de Kuhn. Evidentemente no tengo ni el tiempo ni el espacio aquí (aunque sí lo hago en otro trabajo inédito) para sustentar este reclamo, pero refiero al lector a estas obras y le invito a leerlas de esta forma.

²⁶¹ Badiou llama “multiplicidad inconsistente” al caos primigenio. “Es que, en efecto, la multiplicidad inconsistente es, como tal, impensable. Todo pensamiento supone una situación de lo pensable, es decir, una estructura, un contar-como-uno, donde lo múltiple presentado es consistente, numerable. Por lo tanto, el múltiple

presentación nunca es caótica. Yo sólo digo esto: del hecho de que el Caos no es la forma de la donación a ser, surge la obligación de pensar que hay una reduplicación del cuenta-como-uno.²⁶² [...] Yo añadiría que la investigación de cualquier situación real (cualquier región estructurada de la presentación), ya sea natural o histórica, pone en evidencia el operar real del segundo conteo. El análisis concreto converge en este punto con el tema filosófico: cada situación se estructura dos veces. Esto también quiere decir que: **siempre hay a la vez presentación y representación**. Pensar este punto consiste en pensar los requisitos del vagar del vacío, **la no presentación de la inconsistencia**, el peligro que representa el ser-en-tanto-que-ser, lo que *asedia* la presentación. (Badiou, *L'être et l'événement*, 1988, pág. 110) [mi traducción]

El habitar el olvido del Ser *es* la esencia del ser del *Dasein*. La inhabitabilidad de la donación del Ser determina al ser humano en su *ser-(siempre)-en-un-mundo*. Ni Kuhn, ni Husserl dicho sea de paso, logran instalarse en la tematización del Ser en su desnudez ontológica porque sus posturas filosóficas prohíben *a priori* esta posibilidad. Si la ciencia no piensa, es porque lo que debe pensarse, según Heidegger, *no puede ser pensado*.²⁶³ Si resulta que la filosofía tampoco piensa (de ahí su ensayo “El final de la filosofía y la tarea del pensar”) es porque la filosofía también, como creo haber demostrado en el capítulo 2, depende siempre de un (meta)paradigma que guía sus investigaciones.

El problema de una ontología planteada con independencia de un sujeto, de una conciencia o de una comunidad no puede surgir o ser tematizado ni por Kuhn ni por Husserl porque para ambos todo objeto de una tematización *x* cualquiera solo puede darse desde el interior de una relación de correlación entre un sujeto o comunidad de sujetos y un mundo, y este siempre, por filosóficamente abstracto que sea, solo puede darse en el contexto de un mundo/nicho/paradigma y/o metaparadigma. Tener un mundo no es, como hemos visto, simplemente “conocer” unos objetos y no otros, no es comprometerme “intelectualmente” con

inconsistente no es, previo al efecto-del-uno donde se estructura, más que un horizonte inasible de ser.” (Badiou, 1988, pág. 44) [mi traducción] (En esta cita se aprecia la relación entre el pensamiento de Kuhn y el de Badiou, donde la “estructura” toma el lugar del paradigma o léxico y el “efecto-del-uno” o “el contar-como-uno” es el efecto de la síntesis estética de un trozo de la multiplicidad hylética bajo los términos y categorías de una estructura convirtiéndolo en “objeto” (“consistente” y “numerable”) de la misma).

²⁶² Ver nota anterior.

²⁶³ Ver cita de Badiou en la nota 261.

una taxonomía natural y descartar otra. Tener un mundo es habitar la apertura del Ser que abre un paradigma; existir senso-motrizmente en un entorno cuyas posibilidades pre-predicativas de presentación están regidas por un paradigma.

A pesar de sus diferencias, sin embargo, Kuhn tiene muchísimos puntos en común con Heidegger. No es casualidad que en la última entrevista que le hicieron a Kuhn, como vimos en el capítulo anterior, le preguntasen por la relación entre su filosofía de la ciencia y la obra de Heidegger (Kuhn, 2002, pág. 321). Ambos comparten la crítica al concepto de verdad como correspondencia y ambos tematizan la dependencia “paradigmática” (en el caso de Kuhn) y de un “mundo” (en el caso de Heidegger) de los entes. En el caso de Kuhn, aun cuando explícitamente rechaza la concepción de la verdad como correspondencia, como se puede ver en la siguiente cita, no llega, sin embargo, a nombrar su teoría de la verdad.

[W]hat is fundamentally at stake is rather the correspondence theory of truth, the notion that the goal, when evaluating scientific laws or theories, is to determine whether or not they correspond to an external, mind-independent world. It is that notion, whether in an absolute or probabilistic form, that I'm persuaded must vanish together with foundationalism. What replaces it will still require a strong conception of truth, but not, except in the most trivial sense, correspondence truth. (Kuhn, 2002, pág. 95)

El último libro que Kuhn dejó inconcluso iba a tratar sobre este tema (entre otros, por supuesto) pero, aunque no lo explicitase, queda claro que el concepto de verdad que manejaba se asemejaba al regreso heideggeriano a la concepción de verdad como *alētheia* [Ἀλήθεια], como revelación, como “desocultamiento de lo ente” (Heidegger M. , 1997, págs. 42; GA 5, 37). Para Kuhn no son solo los entes los que dependen, para su aparecer, de un paradigma/léxico/nicho/mundo, sino también la noción misma de verdad. Es decir, lo verdadero y lo falso solo son juzgables dentro de un paradigma/léxico/nicho/mundo, no fuera de los mismos, ni en comparación con otros. Como ya se ha citado anteriormente, Kuhn sostiene lo siguiente:

Some ways are better suited to some purposes, some to others. But none is to be accepted as true or rejected as false; none gives privileged access to the real, as against an

invented, world. The ways of *being-in-the-world* which a lexicon provides are not candidates for true/false. (Kuhn, 2002, pág. 104)

Compárese esta cita con la siguiente cita de Heidegger donde habla de la verdad que se abre con una obra de arte nueva, con un proyecto estético (pero entiéndase también discursivo) nuevo.

La verdad que se abre en la obra no puede demostrarse ni derivarse a partir de lo que se admitía hasta ahora. La obra rebate la exclusividad de la realidad efectiva de lo admitido hasta ahora. Lo que el arte funda no puede nunca, precisamente por eso, verse contrarrestado por lo ya dado y disponible. La fundación es algo que viene dado por añadidura, un don. (Heidegger M. , 1997, págs. 65; GA 5, 63)

Podríamos decir que ambos rechazan lo que podríamos llamar la teoría óntico-lógica de la verdad, mientras afirman una teoría verdaderamente ontológica de la misma. Es decir, que para ambos filósofos la verdad no se adquiere contrastando proposiciones con estados de cosas o entes (teoría de la verdad como correspondencia), sino que la verdad solo puede darse en el *interior* de una situación global que establece las nuevas relaciones de igualdad y diferencia entre todos los objetos del nuevo ámbito; la verdad solo puede darse al interior de un mundo. Este mundo se presenta como una nueva “apertura” a lo ente, como un nuevo modo de habérmolas con el ser de los entes. De ahí que Kuhn diga, como Heidegger en la cita anterior, que la interpretación solo puede articular un paradigma, no corregirlo. Los paradigmas no pueden ser corregidos por la ciencia normal. (1996, pág. 122)

Ahora bien, Kuhn, como bien argumenta Ihde, no profundiza en qué ocurre exactamente en la transición entre paradigmas, es decir, Kuhn parece estar más interesado en los aspectos socio-epistémicos (las dinámicas de los grupos o comunidades involucradas) del cambio ontológico que acompaña a un cambio de paradigma que en el *espacio ontológico* que se abre en dicha transición. Es tal vez en “El origen de la obra de arte” de Heidegger donde más se perciben las semejanzas entre ambos autores, pero, también y sobre todo, esta diferencia de énfasis e interés. En este ensayo Heidegger distingue entre el “*mundo*” y la “*tierra*”, donde

el mundo corresponde a algo así como a un paradigma cultural y la tierra al subsuelo ontológico no interpretado: al ocultamiento del Ser.

Heidegger, como Kuhn, piensa el *mundo* y la *tierra* como inseparables: “Mundo y tierra son esencialmente diferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados. *El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo*” (1997, págs. 40; GA 5, 35) [mi énfasis]. Sin embargo, para Heidegger la pregunta ontológica reside en tematizar y explicitar esta relación entre el mundo y la tierra y no solo en conformarse con presentar esta relación como el modo en que se da la verdad y en que aparece lo ente²⁶⁴, como ocurre en Kuhn. Heidegger tematiza lo que él llama el “enfrentamiento” o “combate” entre el mundo y la tierra (págs. 41; GA 5, 35). “El ser-obra de la obra consiste en la disputa del combate entre el mundo y la tierra.” (págs. 41; GA 5, 36) Es en el enfrentamiento entre el mundo y la tierra que lleva a cabo la obra, sobre todo una obra de arte nueva que presenta un nuevo modo de habérselas con lo ente (como el surgimiento de la tragedia griega o del arte conceptual y el “readymade” de Duchamp, por ejemplo), donde podemos ver lo esencialmente distintos que son el mundo y la tierra, lo óntico y lo ontológico, pero también donde únicamente podemos ser testigos de la estructura de la tierra como ocultamiento del Ser.

Pero la esencia de la tierra, como aquella que no está obligada a nada, es soporte de todo y se cierra a sí misma, *solo se desvela* cuando se alza en un mundo dentro de la oposición recíproca de ambos. (págs. 60; GA 5, 57) [mi énfasis]

Y también:

La obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo. *La obra le permite a la tierra ser tierra.* (págs. 38; GA 5, 32)

“*La obra le permite a la tierra ser tierra.*” Es decir, solo en el momento de transición en el que una nueva obra alza a la tierra y funda un mundo, es cuando podemos ser testigos del

²⁶⁴ Desde esta lectura heideggeriana de Kuhn, la verdad que propone un paradigma es la apertura del aparecer de lo ente. Un paradigma, ya sea este perceptual o teórico, es la estructura misma de esta apertura.

develarse/ocultarse que caracteriza al Ser²⁶⁵. Por lo tanto, hemos visto que incluso en Heidegger—el filósofo del regreso a la pregunta por el Ser—no puede concebirse una experiencia clara del Ser con independencia de lo ente, sino que siempre la *tierra* necesita de un *mundo* para alzarse, para aparecer en su desaparecer: en su ocultamiento. En el caso de Heidegger, es mediante la reactivación del sentido griego de *physis* [Φύσις] y *alétheia* [Ἀλήθεια]²⁶⁶, “naturaleza” y “verdad”, como se puede tematizar el Ser. Es solo mediante la participación de Heidegger en un paradigma filosófico y macroperceptivo griego que puede ser comprendida la tematización sobre el olvido de la pregunta por el sentido del Ser en la época Moderna. Por lo tanto, nos vemos obligados a decir que, incluso en Heidegger, la pregunta por el Ser es secundaria al *mundo-de-la-vida*.

Pero aun cuando la ontología, en sentido estricto, es *siempre* secundaria y el *mundo-de-la-vida siempre* es primero, y la apertura del Ser esté mediada *siempre* por una estructura que llamamos “mundo”, cabe caracterizar al *mundo-de-la-vida* que nos es particular a los herederos de la modernidad occidental como un “mundo” siempre abierto a la posibilidad de ser otro “mundo” distinto del que habitamos. De este modo, la pregunta por el sentido del Ser resurge desde una meta-ontología. De ahí que Heidegger diga lo siguiente en “*La época de la imagen del mundo*”: “En cuanto el mundo se convierte en imagen, la posición del ser humano se comprende como visión de mundo.” (1997, págs. 92; GA 5, 93) Es precisamente ahí donde sigue pareciendo pertinente la pregunta ontológica. Es porque sabemos el mundo como imagen

²⁶⁵ “El efecto de la obra no proviene de un efectuar. Consiste en una transformación, que ocurre a partir de la obra, del desocultamiento de lo ente o, lo que es lo mismo, del ser.” (1997, págs. 62; GA 5, 59)

²⁶⁶ Aquí no problematizo esta supuesta “reactivación” del sentido griego original de estos términos que pretende Heidegger. Pero resulta interesante ver cómo este problema de la “reactivación” del sentido aparenta ser uno de los problemas principales de la filosofía continental del siglo veinte. Piénsese en “El origen de la geometría” y en el §15ss de *La Crisis* de Husserl; en casi la totalidad de la obra de Derrida, particularmente en el concepto de “suplemento” y en su trabajo crítico sobre la obra de Husserl (*La voz y el fenómeno; Introducción al “Origen de la geometría” de Husserl; El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*; entre otros); y en el concepto de “resurrección” de la idea en Badiou; y por supuesto en la obra de Heidegger, como ejemplos sobresalientes de esta temática.

(“como paradigma-relativo”) que seguimos buscando otras imágenes del mundo. La voluntad por el establecimiento de un subsuelo originario que consista precisamente en el subsuelo o fundamento de todo posible darse de sentido forma parte de la idea misma del discurso moderno que se lanza a descubrir *El Mundo*, a descubrir *La Verdad*. Es irónico que el producto de este lanzarnos, de esta voluntad epistémica de descubrimiento, nos anuncie que no hay **un** mundo sino **muchos**, que no hay **una** verdad sino **muchas**. Más irónico aún resulta pensar que, a pesar de que el relativismo y la multiplicidad de mundos sea el producto del propio intento moderno de univocidad y monismo metodológico, para Heidegger es en la misma posibilidad de *escoger entre mundos* que se revela la donación del Ser. Es en el cambio de mundo, en la *decisión* de cambiar de mundo donde se presenta el ser de lo ente. Esta decisión, ya sea de una comunidad científica, de una especie (al cambiar de nicho geográfico o de patrón alimenticio o al ser exaptada²⁶⁷ alguna adaptación, etc.), o de un individuo (Einstein, por ejemplo), revela un subsuelo ontológico que es condición de posibilidad de dicha decisión. Como nos dice Heidegger:

Pero el mundo no es simplemente ese espacio abierto que corresponde al claro, ni la tierra ese espacio que corresponde al encubrimiento. Antes bien, el mundo es *el claro de las vías de las directrices esenciales a las que se ajusta todo **decidir**. Pero cada decisión **se funda sobre un elemento no dominado, oculto, desorientador**, pues de lo contrario no sería nunca tal **decisión***.²⁶⁸ (Heidegger M. , 1997, págs. 46-47; GA 5, 42) [mi énfasis y mis negrillas]

Es en el hecho de que habitar un mundo implica tomar una *decisión*—aun cuando esta sea tomada por nosotros (pertenencia a una tradición, lenguaje, nacionalidad, época, etc.), u

²⁶⁷ *Exaptación* es un término introducido en la biología por Stephen Jay Gould y Elisabeth Vrba (Gould & Vrba, 1998) para designar el proceso mediante el cual una adaptación que surgió selectivamente para cumplir una función *x*, es empleada o usurpada para otra función *y*. Por ejemplo, las plumas, cuya función adaptativa original era el aislamiento térmico en los reptiles, fueron *exaptadas* para el vuelo en las aves.

²⁶⁸ Véase la relación de este elemento “no dominado”, “oculto”, y “desorientador” con la función que tiene el subsuelo nouménico kantiano en Kuhn: “Underlying all these processes of differentiation and change, there must, of course, be something permanent, fixed, and stable. But, like Kant’s *Ding an sich*, it is ineffable, indescribable, undiscussible. Located outside of space and time, this Kantian source of stability is the whole from which have been fabricated both creatures and their niches, both the ‘internal’ and the ‘external’ worlds. (Kuhn, 2002, pág. 104)” [mis cursivas]

ocurra inconscientemente (en el proceso de aprendizaje en la infancia) o por causas naturales (v.g. selección natural)—que comprendemos más cabalmente nuestra caracterización del mundo-de-la-vida como *multiplicidad intencional habitable de n dimensiones*. Es porque el Ser, ontológicamente hablando, se nos presenta como *saturado*²⁶⁹, como exceso de posibilidades y no como una nada, como negación o como vacío, que podemos afirmar que habitamos un mundo, que nos volcamos intencionalmente sobre el mundo de cierta manera y no de otra. Es por esta condición de saturado por lo que nuestro vivir en el mundo envuelve un “decidir”.²⁷⁰ Y este decidir siempre ocurre en un horizonte pre-dado y dado por sentido al que Husserl llama *Lebenswelt*.

Que hayamos descubierto el problema del sentido del Ser en la filosofía de la ciencia post-kuhniana es siempre un problema secundario, no originario sino fundado y metafísicamente cargado, no significa, como dijimos, que la pregunta de Heidegger carezca de sentido ni que la intuición de ese espacio *entre* paradigmas no tenga consecuencias epistemológicas u ontológicas, sino que estas siempre, para tener sentido, tienen que remitir a un mundo (el *Lebenswelt*) ya constituido de objetividades en contraste con el cual el Ser como acaecimiento acaecedor, ocultamiento/desocultamiento, como *Ereignis*, tiene sentido. Por lo tanto, es a ese mundo, y en particular a su estructura trascendental, al que prestaré atención ahora.

²⁶⁹ Ver capítulo 2.

²⁷⁰ Recalco la *no* necesidad de una toma consiente de esta “decisión”. En la mayoría de los casos, nuestro cambio de actitud intencional no es voluntaria, sino pasivamente motivada.

5.1.1.3. *El Lebenswelt es un mundo intersubjetivo trascendental fenomenológicamente naturalizado*

¿Qué sucede, pues, con lo que ahora está en cuestión: con la humanidad en tanto que constituye el mundo y como subjetividad integrante del mismo mundo? (Husserl, 1991, pág. 192; Hua 6/185)

Tenemos ahora la tarea de ver cómo esta ontología del *mundo-de-la-vida* se integra en el proyecto de naturalización de la fenomenología. Después de todo, en este capítulo hemos demostrado cómo se integran los muchos mundos en el *mundo-de-la-vida*. En capítulos anteriores vimos cómo el proyecto trascendental fenomenológico, necesariamente, si es que se ha de llevar a sus consecuencias lógicas, nos obliga a la reintegración del sujeto trascendental en el mundo cotidiano de la actitud natural que es el fundamento de la motivación original de participar en un mundo filosófico que busca fundamentar el conocimiento. Es decir, que hemos naturalizado la fenomenología y fenomenologizado la tesis de los muchos mundos de Kuhn. Y mediante la aclaración de la relación de la pregunta heideggeriana por el sentido del Ser, hemos también aclarado la *confusa* relación entre los muchos mundos prácticos del estar volcados interesadamente sobre el mundo y el *mundo-de-la-vida* que pretende ser, en la fenomenología, el ámbito ontológico que sirve de suelo a todos los otros mundos y que, sin embargo, no se suele tematizar reflexivamente a sí mismo, a su vez, como un mundo prácticamente interesado. La confusa relación ontológica que debe dar cuenta de que el filósofo, en tanto que sujeto trascendental meditante que se da a la tarea de tematizar la unidad del mundo en su multiplicidad, es también un individuo (sujeto empírico) que es parte *de* y está interesadamente volcado, en su praxis de filósofo (como profesional de la filosofía), *sobre* ese mismo mundo que quiere explicar trascendentalmente. La confusión consiste en la forma en que se desdibuja la frontera entre dos problemas: el de pensar la forma en que los distintos mundos vocacionales e intencionales se relacionan entre sí en el *mundo-de-la-vida* y el hecho de que este mundo del

filósofo que se hace esta pregunta por la unidad del mundo es él mismo un mundo vocacional intencional e interesado más.

Hay dos problemas que recalcar aquí: Primero, el de la relación de todos los mundos vocacionales (científicos o no) con el mundo-de-la-vida, en el cual todos están incluidos *a priori* como posibles dimensiones de habitabilidad intencional del mundo circundante. Y, segundo, el giro reflexivo que incluye a la filosofía en general, y a la fenomenología en particular, entre las formas vocacionales de estar volcados intencionalmente sobre el mundo.

Aquí está otra vez algo confuso: cada mundo práctico, toda ciencia, presupone al mundo-de-la-vida; como estructuras intencionales estas son *contrastadas* con el mundo-de-la-vida, que siempre fue y sigue siendo "según su propia voluntad". Sin embargo, por otro lado, todo el desarrollo de la humanidad y lo desarrollado por ella (individual y colectivamente) es en sí mismo un pedazo del mundo-de-la-vida; por tanto, el contraste se suspende. (Husserl, 1999, págs. 382-383) [mi traducción]

Se presenta entonces una pluralidad de sentidos en que se está comprendiendo el mundo-de-la-vida. En el primer sentido, el mundo-de-la-vida toma la forma de un "territorio" (Steinbock, 1995, p. 102ss) porque es entendido como el "lugar" o *suelo* sobre el cual descansan las tareas vitales y que las múltiples formas vocacionales de ser-en-el-mundo presuponen. Pero tan pronto como lo comprendemos así, surge el problema de que este territorio mismo es parte del mundo-de-la-vida, como dice Husserl en la cita anterior. El mundo-de-la-vida es el *suelo* pre-dado y presupuesto por todos los demás mundos, pero él mismo también se presupone porque toda concepción posible del mundo-de-la-vida es ella misma parte de un mundo intencional, como vimos en la discusión sobre Heidegger. De esta inclusión Husserl da cuenta en la siguiente cita:

*¿No surge aquí un necesario y, al mismo tiempo, peligroso doble sentido de "mundo", y del dominio de la filosofía, que, después de todo, está supuesto a tener al mundo pleno y completo, junto con todos los mundos particulares mencionados anteriormente, como tema? Y la teoría universal buscada por la filosofía, después de todo, debería ser también la teoría de la existencia de la humanidad y de sus propósitos y obras e incluso debe abarcarse a sí misma, **ya que la filosofía misma es una estructura intencional de los hombres**.* (Husserl, 1999, pág. 381) [mis negrillas; cursivas en el original] [mi traducción]

Es esta inclusión, necesaria para mantener la consistencia del concepto de mundo-de-la-vida como *suelo* último de todo posible darse o presentarse del ser o de lo ente, la que garantiza la consistencia y necesidad del proyecto de naturalización. Esta duplicidad y reflexividad en la caracterización del *Lebenswelt* requiere que alternemos entre una intersubjetividad fenomenológica trascendental que co-constituye al mundo-de-la-vida, como horizonte trascendental abierto de todo presentarse del ser, y una intersubjetividad empírica de filósofos que co-constituyen al mundo-de-la-vida como la finalidad teórica de su estar lanzados interesadamente sobre el mundo y que se incluyen, en tanto que comunidad empírica de sujetos, formando parte del mundo que co-constituyen en su quehacer filosófico como el “territorio último de todo posible presentarse del ser”.

Y, sin embargo, esta naturalización de la intersubjetividad trascendental no equivale a afirmar que hay dos mundos-de-la-vida, uno empírico y otro trascendental, pues tenemos que recordar que, una vez pasamos el umbral, mediante la comprensión fenomenológica de lo que significa “mundo intencional”, es decir, de la comprensión cabal de “mundo” como la idealidad intencional (no localizada en el cuerpo) y proyectada en el espacio circundante, no podemos ya nunca regresar al mundo ingenuo del empirista tradicional. Como dice Merleau-Ponty:

Pero una vez hemos entrado en este extraño domino, no vemos cómo siquiera plantearnos *salir* de él. (1968, pág. 152; 1964, pág. 199) [mi traducción]

Por lo tanto, aun cuando afirmamos que hemos naturalizado la fenomenología al garantizar la continuidad entre la intersubjetividad trascendental y la intersubjetividad empírica, no podemos decir que esta naturalización equivalga a una “empirización” de la fenomenología, sino que eleva y absorbe, necesariamente y para siempre, el ámbito de la naturaleza al plano trascendental de la fenomenología. Según hemos visto:

Transcendental phenomenology thus unfolds the *a priori* enclosed within a transcendental subjectivity and within the intersubjectivity constituted therein. Inasmuch as it does so, then, as a science of pure possibilities and on the basis of the relatedness of all conceivable Being to transcendental subjectivity and intersubjectivity, transcendental

phenomenology is ultimately “**universal ontology**” understood as the doctrine of possible Being. (Bernet, Kern, & Marbach, 1993, pág. 231) [mis negrillas]

Ya sea por la vía husserliana en la cual la subjetividad trascendental surge mediante la aplicación radical de las reducciones fenomenológicas y en cuyo ejercicio se reveló la limitación de la radicalidad de la *epoché* en la imposibilidad de “neutralizar” tanto el lenguaje como el mundo de la tradición filosófica a la que pertenecemos como sujetos meditantes y sin la cual el gesto de la meditación fenomenológica pierde todo su sentido y motivación; ya sea por la vía kuhniana-husserliana en la cual la intersubjetividad empírica de la comunidad científica en los periodos de ciencia revolucionarios cumple un rol constitutivo trascendental y constituye la función teleológica trascendental que ejerce el paradigma en la formación (mediante educación) y constitución de la percepción (micro y macro) del científico individual y de la comunidad, lo cierto es que en ambos casos llegamos a afirmar nuestra inmersión en una intersubjetividad trascendental de la cual, luego de su descubrimiento y afirmación, ya nunca podemos salirnos. Por ambas vías también vemos la necesidad de establecer el *mundo-de-la-vida* como el suelo ontológico de todo posible presentarse del Ser y en cuyo horizonte interior nos encontramos nosotros, los integrantes de dicha intersubjetividad trascendental. Es en el interior de este mundo trascendental intersubjetivamente constituido y que afirmamos, con Husserl, como el suelo de la “ontología universal”, donde tenemos que redefinir nuestra concepción de la naturaleza de tal modo que esa naturaleza corresponda al complemento o correlato de esa intersubjetividad trascendental naturalizada que la constituye. Es decir, que requerimos una fenomenologización de la naturaleza que corresponda a la caracterización del mundo-de-la-vida como *multiplicidad intencional habitable de n dimensiones*. La necesidad de esta fenomenologización de la naturaleza se sigue del hecho de que toda posible interpretación y presentación del Ser es, siempre ya, fenómeno intencional de una intersubjetividad trascendental.

5.2. La fenomenologización de la naturaleza como correlato de la fenomenología naturalizada

[I]t is the life-world which plays the role of this phenomenologically reduced element which generates the opposition of nature and spirit. In this way, *Leib* and *Lebenswelt* play the role of nondual phenomenological expressions of nature and spirit. In other words, the phenomenological method moves in two directions at once, toward a denaturalization of nature and a despiritualization of spirit. (Depraz, 1999, pág. 471)

Una transformación radical de cómo concebimos nuestro ser incorporado (*Leib*) y nuestro mundo (*Lebenswelt*) requiere una transformación igualmente radical en nuestra concepción de la naturaleza que es correlato de este ser incorporado e intencional y cinestésicamente volcado sobre el mundo. Es la naturaleza misma, y no ya solo el mundo como estructura de horizonte o suelo último de todo darse o presentarse del ser, la que tenemos que ver siempre como multidimensional y contextual. Esta concepción de la naturaleza está implícita y es el corolario de la epistemología kuhniana y del concepto de *nóema* en Husserl. Si el Ser de lo ente está siempre mediado por un paradigma, entonces el entorno natural tiene que ser tan maleable y transformable como lo sean todas las maneras de volcarnos interesadamente sobre él.

El concepto de *complementariedad* de la física cuántica es una buena guía y ejemplo aquí para ver a qué nos referimos con esta co-relación entre la fenomenología naturalizada (y sus expresiones concretas del *Leib* y el *Lebenswelt*) y la naturaleza fenomenologizada. Niels Bohr²⁷¹ ideó el concepto de *complementariedad* para dar cuenta de la nueva relación que guardaba el objeto físico-cuántico con el entramado experimental. La dualidad onda-

²⁷¹ Luego de la discusión que sigue, sería posible declarar que, así como vimos en el capítulo 3 que los avances epistemológicos modernos siempre fueron de la mano de avances ontológicos de tal modo que podíamos nombrar estos eventos mediante las duplas Descartes-Galileo, Kant-Newton, Carnap-Einstein, la epistemología de la ciencia de Kuhn con quién hace dupla es con Bohr. Así añadiríamos la dupla Kuhn-Bohr a la genealogía del desarrollo onto-epistémico moderno.

corpúsculo y las relaciones de indeterminación de Heisenberg encuentran su sentido y coherencia en este nuevo concepto de complementariedad con el cual Bohr logra dar cuenta de la complejidad y multiplicidad inherente al fenómeno cuántico que puede mostrar comportamiento de onda en un entramado experimental y de partícula en otro entramado experimental (mutuamente excluyente al primero); o que nos permite determinar su posición p con la precisión que queramos a expensas de indeterminar el valor de su variable de momento q , y viceversa. Bohr, en un movimiento filosóficamente audaz (revolucionario)²⁷² decidió transformar radicalmente nuestra concepción de la causalidad y de la naturaleza antes que reducir la complejidad del fenómeno cuántico a un modelo causal de variables ocultas, como lo intentó hacer Einstein y Bohm.

In particular, *the essential wholeness of a quantum phenomenon finds its logical expression in the circumstance that any attempt at a subdivision would demand a change in the experimental arrangement incompatible with its appearance*. Under these circumstances, phenomena described by concepts referring to mutually exclusive experimental arrangements are conveniently termed *complementary* in order to stress that they present *a novel kind of relationship between physical experiences and constitute equally important aspects of all well defined knowledge about atomic physics*. (Bohr, 1998, pág. 158)[mi énfasis]

Un fenómeno cuántico no puede ser descrito cabalmente aludiendo a uno solo de sus aspectos, pero cada uno de estos aspectos solo se presenta en el contexto de cierto entramado experimental que hace que el otro aspecto no aparezca. Para comprenderlo cabalmente hay que tener en cuenta que el objeto cuántico consiste y existe solo en la relación del objeto cuántico con su entramado experimental (el experimento de la doble rendija, por ejemplo), más el aspecto *complementario* (mutuamente excluyente) a este, y este, a su vez, solo se presenta en

²⁷² Sobre la radicalidad del acercamiento de Bohr a los problemas epistemológicos surgidos de la física cuántica y su posible generalización onto-epistémica véase el excepcional libro de Karen Barad: (Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning, 2007). Para un acercamiento onto-epistémico de Barad que llega a conclusiones muy parecidas a las de mi *fenomenologización de la naturaleza*, aunque por otros medios, ver su ensayo: (Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter, 2008). Este último es, sin duda, el trabajo más complejo y consistente que he leído sobre las transformaciones que debe sufrir nuestra concepción de la materia, la naturaleza, y del mundo en un contexto teórico post-kuhniano y post-postmoderno.

la unión del objeto cuántico con su entramado experimental correspondiente. Así mismo, al hablar de naturaleza tenemos que tener en cuenta que esta nunca se presenta o aparece sola o en-sí, sino en una correlación con un individuo, organismo o comunidad de ellos. Y ya que cada organismo y cada modo de estar volcado sobre el mundo de cada una de las especies de organismos que existen forman mundos/nichos que no son describibles desde el exterior, y muchos de ellos son inconmensurables entre sí, tenemos que plantear algo así como una *teoría de la complementariedad de la naturaleza* para poder dar cuenta de esta totalidad que consiste en la unión, solapamiento e intersección ideal de todos estos mundos. Esta teoría es lo que llamo la fenomenologización de la naturaleza.²⁷³

Cuando hablo de la fenomenologización de la naturaleza me refiero, entonces, a que la naturaleza en la que habitamos, como hemos visto, es siempre ya fenómeno, es siempre ya un mundo intencional *virtual* proyectado en el espacio circundante. La naturaleza nunca es un “en-sí”. Esa naturaleza “en-sí”, si algo, es inextensa, como argumenta Husserl. La naturaleza de la que habla la ciencia natural es siempre ya fenómeno, pero fenómeno entendido con el peso ontológico que las reflexiones que hemos visto implican, a saber, como *multiplicidad intencional habitable*.

Decir que la naturaleza es fenómeno intencional es decir que esta cambia y se altera según el modo de volcarme sobre ella. Implica abandonar por completo cualquier resabio de una naturaleza estática e independiente de la comunidad de sujetos actuantes-cognoscentes. Implica, pues, dejar de conceptualizar la naturaleza como *algo*, como *cosa* o incluso como *totalidad* de todas las cosas o estados de cosas y comenzar a verla y a pensarla siempre como relación, como espacio intencional de múltiples posibilidades de acción. Hablar de un nicho ecológico desde el “interior”²⁷⁴ es hablar de un espacio significativo bioespecífico, es decir, es

²⁷³ Como veremos más adelante esta *teoría complementaria de la naturaleza* es a lo que Karen Barad llama “realismo agencial”. (Barad, 2007) (Barad, 2008)

dividir el mundo pasiva y perceptualmente en “objetos comestibles”, “presas”, “depredadores”, “cobijo”, “agua”. En su libro *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Evan Thompson pone el ejemplo de cómo una bacteria puede reconocer y moverse hacia un gradiente de sucrosa—molécula que “ve” como alimento. Pero nos dice que perderíamos de vista lo que está ocurriendo en esa relación si lo pensáramos como un intercambio físico-químico, es decir, desde una perspectiva *externa* o fisicalista. Nos dice Thompson al respecto:

...although sucrose is a real and present condition of the physicochemical environment, its status as food is not. That sucrose is a nutrient is not intrinsic to the status of the sucrose molecule; it is, rather, a relational feature, linked to the bacterium's metabolism. Sucrose has significance or value as food, but only in the milieu that the organism itself brings into existence. [...] [T]hanks to the organism's autonomy, its environment or niche has a “surplus of significance” compared with the physicochemical world.²⁷⁵ (2007, p. 158)

No tendría ningún sentido hablar del “ser comida” de la sucrosa con independencia de su relación metabólica con los organismos que, por las particularidades de su organización biológica, la consumen y la constituyen en “alimento”. “Naturaleza” o “mundo” son conceptos que, desde esta perspectiva fenomenológica naturalizada, solo pueden entenderse como *relacionales*, como *co-emergentes* con los organismos con quienes tiene estas relaciones, como nos decía también Kuhn.²⁷⁶

²⁷⁴ “Niches are where other creatures live. We see them from outside and thus in physical interaction with their inhabitants. But the inhabitants of a niche see it from inside and their interactions with it are, to them, intentionally mediated through something like a mental representation.” (Kuhn, 2002, pág. 103) [mis cursivas]

²⁷⁵ Hay que tener siempre en cuenta que el mundo físico-químico sigue siendo un mundo intencional, de tal modo que lo que se dice de la sucrosa y las bacterias le aplica también al mundo mismo salvo que, en lugar de bacterias, se trata de científicos, en lugar de sucrosa, se trata de objetos físico-químicos. Estos objetos de la ciencia solo cobran sentido desde el interior del nicho al que llamamos ciencia.

²⁷⁶ Recordemos que Kuhn dijo que los nichos no tienen existencia con independencia de la comunidad en la que y con la que co-emergen: “On the one hand the evolutionary process gives rise to creatures more and more closely adapted to a narrower and narrower biological niche. On the other, the niche to which they are adapted is recognizable only in retrospect, with its population in place: *it has no existence independent of the community which is adapted to it. What actually evolves, therefore, are creatures and niches together*: what creates the tension inherent in talk of adaptation is the need, if discussion and analysis are to be possible, to draw a line between the creatures within the niche, on the one hand, and their ‘external’ environment, on the other.” (2002, págs. 102-103) [mis cursivas]

Vemos con este tipo de ejemplos que las descripciones fenomenológicas de la percepción se aplican a cualquier organismo, así como a los sujetos humanos. La concepción de la naturaleza que surge de esta generalización de la fenomenología es la de una naturaleza ontológicamente saturada. La saturación intencional del mundo o del objeto apunta, según señalan los análisis de Steinbock (1999), a dos horizontes o vectores distintos pero relacionados, como vimos en el capítulo 2. El *vector subjetivo* revela la saturación intencional del mundo de acuerdo con la historia del sujeto u organismo. Es decir, las formas de dar sentido a un estímulo pasivo están determinadas por la estructura biológico-perceptual del organismo así como por su experiencia, aprendizaje e historias natural y cultural. Por ejemplo, un simio que ha habitado toda su vida en cierta área geográfica ha aprendido a identificar ciertos frutos como “alimento” y ciertos otros como “venenosos”. Estos mismos frutos pueden tener—y probablemente tengan—una relación inversa para otras especies que ven y metabolizan los primeros como “venenosos” y los segundos como “alimento”. Esta pertenencia a una u otra categoría relacional obedece al vector subjetivo de la saturación de sentido, del “exceso de significación” que tiene este objeto para este organismo y para su especie. Esta saturación subjetiva de significado caracteriza nuestro *terreno*, nuestro mundo o nicho de tal modo que dibuja teleológicamente las fuerzas afectivas que se ponen de relieve y solicitan nuestra atención.

Our familiarity with our terrain is the prereflexive and pregiven familiarity of types that is constituted intercorporeally, intersubjectively. Since the terrain is pregiven in experience as familiar through typical affective force, a terrain is always a privileged terrain, and not simply one among others. The familiar terrain is privileged not merely because we prefer it for some reason or by chance; rather, we actually carry with us the structure of our own terrain in the structure of our lived-bodies, in our typical comportment and in our practices; it saturates us. (Steinbock, 1999, pág. 194)

Ahora bien, este mismo simio, por razones contingentes—ser perseguido por un depredador, por ejemplo—puede salirse por completo de su terreno o nicho ecológico, encontrándose repentinamente en un mundo “extraño” [*Alienworld; Fremdwelt*]²⁷⁷. En este

²⁷⁷ Ver (Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, 1995).

nuevo mundo puede que los frutos no sean reconocibles por él o no le sean familiares de tal manera que, con solo mirarlos, estos no son sintetizados pasivamente en las categorías eidéticas de “alimento” o “veneno”. En estas condiciones y en este mundo, el *vector objetivo* de la saturación toma preeminencia en la experiencia perceptual. Ciertamente este mundo no es *enteramente* nuevo puesto que todavía su experiencia e historia le permiten ver dichos objetos como “frutos” y no como mera *cosa* neutra, es decir, en él el vector subjetivo sigue vigente y activo, pero es el vector objetivo el que mayor relevancia tiene en estas circunstancias.

El vector objetivo del objeto alude a la forma en que el mundo nos sale al paso o, lo que es lo mismo, a cómo el mundo solicita, pasiva e inesperadamente, nuestra atención. Esto quiere decir que, aun en un mundo extraño, el mundo me sigue solicitando su atención, el mundo sigue saturado de sentido, pero esta vez como afección pasiva.

Since there is no neutral constitution, and in fact, no constitution of objectivities at all without affection, the elemental living present as primordially constituted is essentially an “affective unity.” The fact that something comes into relief or prominence is not separated from the affective force that it exerts on the subject in order to incorporate it into its perceptual process. If something is there for me at all, it is because it is charged with significance. Hence, claims Husserl, “the perceptive is an affective perspective,” and a relief is always already an “affective relief.” (Steinbock, 1999, pág. 192)

Es en la afección pasiva donde se esconde la relación de la fenomenología con el proyecto de naturalización más claramente,²⁷⁸ pues, ¿qué puede querer decir que un mundo extraño me siga afectando y solicitando mi atención? ¿Qué significa que un mundo extraño me salga al paso, no como “neutral”, no como mero estar simplemente ahí, sino como un espacio afectivamente jerárquico que solicita mi atención, que divide al mundo en capas de relieve intencional y afectivo que me “saltan” a la vista? ¿No implica esto que siempre estoy ya

²⁷⁸ Recordemos: “...la afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio del enlace del yo y la naturaleza.” (Husserl, 1997a, pág. 390; Hua 4/338)

sumergido en un mundo que siempre excede mi intención, que está objetivamente saturado?

¿No implica una naturaleza entendida como afección causal?

Remontar todo ser a la subjetividad trascendental y a sus obras intencionales constitutivas no deja abierta, para no dejar de mencionarlo, más que una consideración TELEOLÓGICA del mundo. Y, sin embargo, la fenomenología reconoce también un núcleo de verdad en el NATURALISMO (o sensualismo) [...] al poner a la vista las asociaciones como un fenómeno intencional y, en verdad, como toda una tipología de configuraciones de síntesis intencionales pasivas con una legalidad esencial de la génesis trascendental y puramente pasiva[.] (Husserl, 1990, pág. 81; Hua 9/301) [mis corchetes y omisiones]

El ámbito de la afección pasiva me vincula a un mundo de manera peculiar, abre paso a toda una serie de consideraciones sobre la génesis del sentido que me obligan a verme inevitablemente atravesado y constituido por las redes causales naturales, redes que me mundanizan y naturalizan pero que ya son, y siempre serán, dadas desde el interior del ámbito trascendental del que no podemos nunca salir, porque nunca hubo un afuera de él. La pasividad requiere de una reconceptualización radical de nuestra concepción de la naturaleza que logre también darle *agencia* a la misma y que integre la visceralidad de mi corporalidad, como vimos en el capítulo 2. Pero también la agencia de la naturaleza como fuerza mundanizadora que simultáneamente humilla (hace pequeña y contextualiza) a la subjetividad trascendental y le hace sentir miedo, ese miedo que solo un sujeto empírico puede sentir, como en el caso de vivir la experiencia de un huracán o de un terremoto o de una enfermedad terminal. Quizá ha sido Merleau-Ponty quien más y mejor ha desarrollado esta nueva idea de naturaleza no dualista con su concepto de *la carne* [*“la chair”*; *“the Flesh”*] que presenta como un concepto ontológico que no es la mezcla de la naturaleza y el espíritu, sino un “elemento” ontológico *sui generis*. (1968, pág. 139; 1964, págs. 183-184)

Es esta Visibilidad, esta generalidad de lo Sensible en sí mismo, este anonimato innato a Mí mismo al que anteriormente hemos llamado carne, y que se sabe que en la filosofía tradicional no existe un nombre para designarlo. La carne no es materia, en el sentido de corpúsculos de ser que se juntarían o continuarían uno sobre otro para formar entes. Lo visible (las cosas como mi propio cuerpo) tampoco es un no sé qué material “psíquico” que sería—sabe Dios cómo—traído a la existencia por las cosas de hecho existentes y que de hecho actúan sobre mi cuerpo. De modo general, tampoco es un hecho o una suma de hechos ni “materiales” ni “espirituales”. Tampoco es una representación de una mente: una mente no podía ser capturada por sus propias representaciones; rechazaría esta inserción en lo visible que es

esencial para el vidente. La carne no es materia, no es mente, no es substancia. Para designarlo, necesitaríamos el viejo término "elemento", en el sentido en que se solía utilizar para hablar del agua, del el aire, de la tierra, del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa general*, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, **una especie de principio encarnado que trae consigo un estilo de ser donde quiera que se encuentra un trozo de ser**. La carne es, en este sentido, un "elemento" del Ser. (Merleau-Ponty, 1968, pág. 139; 1964, págs. 183-184) [mi traducción y mis negrillas]

Esto que Merleau-Ponty llama *carne* es la naturaleza fenomenologizada, aun cuando mi término le pertenece demasiado a la filosofía tradicional—esa que no tiene aún nombre para *la carne*—pues invita a pensar esa naturaleza en términos idealistas como *naturaleza para alguien*, en cuyo caso estamos pensando al sujeto y al objeto como entes separados como sustancias distintas. A lo que me refiero es a eso que Merleau-Ponty apunta cuando dice que la carne es “una suerte de principio encarnado que trae consigo un *estilo de ser* donde quiera que se encuentra un trozo de ser.” La relación intencional con el mundo es un *estilo del ser*. El ser que aparece, esa co-relación indisoluble a la cual, desde una descripción fenomenológica, llamamos *nóema* en tanto que correlato de una subjetividad trascendental, es mejor comprendido como *el aparecer fenoménico de un estilo del ser*, de una forma de ser de la naturaleza, del mundo natural. El mundo natural solo se da como *estilo intencional*, estilo que ya, luego de lo argumentado en los capítulos 2, 4 y 5, no podemos ver nunca como un estilo “en la cabeza” de un sujeto (sea este humano o animal) sino como *El Mundo Natural* en una de sus dimensiones o estilos. Si todo aparecer del mundo natural está mediado por una estructura intencional, léxica o paradigma, y si ya demostramos que no hay una ontología fundamental extra-paradigmática, entonces, ¿qué, sino un resabio de dualismo cartesiano, nos hace seguir pensando la separación sujeto-objeto? Si mundo es y siempre ha sido el co-aparecer encarnado de la naturaleza, entonces esta es y siempre ha sido naturaleza fenomenologizada. Pero precisamente por lo que hemos discutido esta fenomenologización es naturalista, es real, material en todo su sentido. Aquí nuevamente Merleau-Ponty nos da el último empujón que nos hacía falta, nos libera de la cárcel del cuerpo propio, la separación que está implícita en el

término inter-subjetividad: una sociedad de sujetos que se agrupan pero que, inevitablemente también, están separados porque tienen un “adentro” que no está en contacto con el “adentro” de los otro.²⁷⁹

La carne, a diferencia del *Leib* husserliano, pertenece a la unidad de lo visible pero, en tanto que yo veo al mundo, el mundo me ve a mí: la carne es exterioridad, visibilidad. Mi capacidad de ver, de estar abierto a lo ente, me hace uno con lo ente. Lo ente también se hace carne “porque el cuerpo pertenece al orden de las cosas, así como el mundo es carne universal” (1964, pág. 181) Este formar parte de lo ente es lo que garantiza la precariedad, la fragilidad de la que todo proyecto naturalista tiene que dar cuenta. Si yo veo al mundo, el mundo me ve a mí. (Casi podemos imaginar a un ser humano pre-histórico en el umbral de su cueva, queriendo salir a cazar, pero con miedo de volverse presa). Hay una vulnerabilidad inherente en el estar expuesto al mundo que nos vincula inevitablemente con las redes causales, pasivas y afectivas del mundo.

Esta concepción del cuerpo o de nuestro ser como *carne* tiene una consecuencia radical: libera a nuestra conciencia de su encierro en nuestro cuerpo. Merleau-Ponty, siguiendo la pista de la doble-sensación de la que hablaba Husserl en *Ideas II*, mediante la cual con mi mano derecha puedo tocar mi mano izquierda y, en ese momento, me auto-constituyo en un ser espacial, como cuerpo, simultáneamente sintiendo y siendo sentido, llega a una conclusión aún más radical que la de Husserl. Merleau-Ponty se pregunta por qué no extender esta misma situación a mi relación con otros cuerpos, por qué no hablar de *intercorporalidad*.

¿Por qué esta generalidad, que constituye la unidad de mi cuerpo, no lo abriría a otros cuerpos? El dar la mano también es reversible; me puedo sentir tocado y al mismo tiempo tocando, y ciertamente no existe un animal enorme cuyos órganos serían nuestros cuerpos, como lo son del nuestro nuestras manos y nuestros ojos. ¿Por qué no habría una sinergia entre

²⁷⁹ El problema de los *qualia* en la tradición analítica y en las ciencias cognitivas es este mismo problema pues surge de nuestra incapacidad cartesiana de pensarnos teniendo acceso al “interior” del otro. El concepto de *la carne* nos permite precisamente este acceso directo al “interior” del otro mediante el concepto de la intercorporalidad, como veremos ahora.

organismos distintos, si esta es posible en cada uno de ellos? Sus paisajes se entretajan, sus acciones y pasiones encajan perfectamente: *esto es posible tan pronto como dejamos de tener como definición primordial de la sensibilidad el pertenecer a una sola y misma “conciencia”*, tan pronto como decidamos entender esta relación como el regreso de lo visible a sí mismo, una adhesión carnal de lo sensible a lo sentido y de lo sentido a lo sintiente. (Merleau-Ponty, 1968, pág. 142; 1964, pág. 187) [mi énfasis y mi traducción]

No recuerdo nunca haber leído nada más radical que esta propuesta de Merleau-Ponty: “esto es posible tan pronto como dejamos de tener como definición primordial de la sensibilidad el pertenecer a *una sola y misma ‘conciencia’*.” Radical y complejo, pero inmediatamente intuible. ¿Qué, si no, significa la intersubjetividad desde una perspectiva fenomenológica naturalizada sino una intercorporalidad? ¿Cómo interpretar la síntesis inmediata del campo sensorial de los otros con el nuestro en una suprasensibilidad colectiva cuando, por ejemplo, estamos en la calle con unos amigos y, de repente, se forma una pelea, nos agarramos las manos, unimos nuestras espaldas, formando un círculo, cada cual mirando en distintas direcciones y, así, completamos mutuamente nuestro campo visual hasta salir de peligro? ¿Qué concepto si no el de *intercorporalidad* puedo usar para describir la corporalidad colectiva de una tribu de monos dispersos por el bosque que se avisan con gritos guturales si viene un depredador o una presa? ¿De qué otra manera describir los movimientos de un banco de peces? ¿Cómo no llamar intercorporalidad a la percepción comunalizada de una comunidad científica?

Cuando Merleau-Ponty dice que “sus paisajes se entrelazan y sus acciones y pasiones encajan perfectamente” está describiendo de forma inmejorable cómo solemos experimentar el mundo-con-otros. Cuando me caigo y me doy un golpe, mis congéneres saltan inmediatamente a ayudarme. Cuando alguien señala algo, yo miro evidenciando así que nuestros paisajes o campos visuales coinciden perfectamente. Cuando discuto con un ser querido y digo o hago algo hiriente, inmediatamente me anticipo al daño que mis palabras van a causar y me arrepiento, porque “nuestras pasiones encajan perfectamente”. Cuando un grupo de físicos de partículas observan juntos en las pantallas de sus ordenadores los resultados de una colisión en

un acelerador de partículas comparten no solo la visión suprasensible de lo que esas rayas de colores significan, según el paradigma que comparten, sino que comparten el espacio tridimensional que los rodea. Si uno habla, los demás hacen los movimientos cinestésicos concordantes para dirigir sus cuerpos hacia el lugar de donde provino la voz del otro. Dicho sencillamente: la intercorporalidad es el modo del darse del mundo-de-la-vida.

El planteamiento de una intercorporalidad se sigue tanto de la naturalización de la fenomenología como de las consecuencias ontológicas de las tesis de la inconmensurabilidad y del cambio de mundo. En ambos casos se llega a plantear una intersubjetividad empírica y también una trascendental que constituye mundos intencionales habitables en la práctica. La percepción comunalizada junto al hecho de que los participantes de una comunidad (humana o animal) interactúan físicamente en un mismo espacio intencional constituyen a esta intersubjetividad intencional en una intercorporalidad trascendental. La distinción es importante para recalcar lo que hemos demostrado en los capítulos 2, 4 y 5, a saber, que la naturaleza no está “en la cabeza” ni en el “interior” ni en la “conciencia” de nadie. Pero tampoco está allá fuera en el “exterior” entendido este como mundo “en-sí”. La naturaleza, correlato, producto y productora de esta intercorporalidad, es la naturaleza fenomenologizada: una naturaleza dinámica y multidimensionalmente explorable que emerge en la relación interna de y con esa multitud de cuerpos.

Pero, tan pronto como decimos esto, “que solo aparecen *desde el interior intencional* de dicha aparición”, se nos podría acusar nuevamente de revertir a un idealismo clásico. Esto fue lo que llevó a Kuhn a seguir reafirmando un mundo nouménico (la cosa en-sí kantiana) que tiene que servir de “fuente de estabilidad”²⁸⁰ que da pie al surgimiento tanto de criaturas y

²⁸⁰ Recordemos esta cita que ya vimos en el capítulo 4: “Underlying all these processes of differentiation and change, *there must, of course, be something permanent, fixed, and stable. But, like Kant’s Ding an sich, it is ineffable, indescribable, undiscussible.* Located outside of space and time, this Kantian source of stability is the whole from which have been fabricated both creatures and their niches, both the ‘internal’ and the ‘external’ worlds.” (Kuhn, 2002, pág. 104) [mis cursivas]

nichos, de la descripción “interior” del nicho y la descripción “exterior” del mundo. Lo que amenaza con resurgir es la necesidad de plantear un mundo metafísico “en-sí” en la metodología científica y en el acercamiento epistemológico tradicional para garantizar la objetividad del mundo—entendida como lo “igual para todos”, como objetividad que parece ser requisito *sine qua non* para que haya ciencia. Lo que resurge, para poder dejar atrás la idea de que la estructura del mundo depende de la mente, conciencia, cuerpo, intersubjetividad, etcétera, es la idea del determinismo, pero esta vez no como polo ideal del proceso de matematización de la naturaleza, sino como una intuición más cotidiana y pedestre. Es esa intuición que tenemos de que la naturaleza puede que sea fenómeno para nosotros pero tiene que ser algo más para sí misma, tiene que tener ciertas características y no otras, tiene que poder entablar ciertas relaciones y no otras. De alguna manera se nos quiere colar aquí una suerte de ontología extensional que nos dice que hay una serie limitada de tipos de cosas en el mundo, ya sean objetos, partículas subatómicas, fuerzas, o cualesquiera entes que puedan entablar entre sí una serie también limitada de relaciones que generen una serie a su vez limitada de fenómenos.²⁸¹

En última instancia el asunto del determinismo es el de la separabilidad o inseparabilidad del mundo en elementos u objetos, en partes que pueden ser estudiadas y analizadas, puesto que es esta separabilidad o analizabilidad de la realidad la que parece garantizar la *objetividad* en tanto discurso y método que revele a la naturaleza como lo “igual para todos”. Pero hacer esto es regresar a una concepción realista metafísica de la naturaleza que reduce los hallazgos kuhnianos y husserlianos a meros fenómenos “interiores” a una

²⁸¹ Es importante notar aquí, como lo hice en el capítulo tres respecto al reduccionismo del Círculo de Viena producto del ideal de la ciencia unificada, que estas preocupaciones sobre el objetivismo—desde nuestra perspectiva ingenuas—no son para nada triviales, sino que surgen de la contemplación honesta de las consecuencias relativistas de posturas como las que defiende en esta tesis, y es por eso las discuto aquí. Las preocupaciones metafísicas que llevaron a Einstein a defender una interpretación determinista de variables ocultas para la física cuántica vs el fenomenismo de la interpretación ortodoxa de Bohr representan un episodio “ejemplar” de la importancia profunda de estos debates en torno al objetivismo y el determinismo de la naturaleza para la filosofía de la ciencia.

conciencia o comunidad científica empíricamente interpretada. Y, por razones que hemos visto en los capítulos anteriores, esto no es posible. ¿Qué hacer, entonces, con esta intuición determinista?

Aquí merece la pena recordar la solución de Niels Bohr al problema del determinismo en la física cuántica a la luz de las relaciones de indeterminación (o principio de incertidumbre) de Heisenberg. Bohr planteó que antes o después del acto de medida, es decir, antes de elaborar y poner en práctica un entramado experimental que hiciese aparecer un aspecto de un fenómeno cuántico, el mundo cuántico está in-determinado. Es decir, que teníamos que abandonar la idea de un mundo pre-determinado con anterioridad a “nuestras”²⁸² intervenciones en él. Con esta “indeterminación” o incertidumbre, sin embargo, Bohr no estaba resucitando un mundo nouménico (en sentido positivo) kantiano, reduciendo el asunto al problema epistemológico de “lo que no puedo conocer”, sino que, por el contrario, se trataba de un problema ontológico: de la incapacidad de definir de manera no-ambigua un objeto cuántico con independencia de un entramado experimental y un acto de medida, puesto que ciertas características del objeto cuántico solo aparecían (se materializaban y existían) en el contexto de cierto entramado experimental. Se trataba para él de cómo definimos “*fenómeno*”, y, para Bohr, un fenómeno cuántico solo se puede definir en el contexto de un entramado experimental de modo que su definición de fenómeno era *relacional*. Es decir, que un fenómeno cuántico solo *existe* como interrelación entre el aparato de medida y el objeto cuántico, de tal modo que ya no los podemos pensar existiendo con independencia el uno del otro.

²⁸² Pongo “nuestras” entre comillas puesto que para Bohr no se trataba de intervenciones humanas, como han interpretado muchos de los autores pseudocientíficos que escriben sobre el llamado problema del “observador” en la física cuántica. Para un argumento convincente en contra de las interpretaciones subjetivistas (en sentido peyorativo) de la noción de “observación” en la mecánica cuántica ver: (Popper, 1996).

Ampliando y elaborando sobre esta noción de fenómeno en Bohr, la filósofa de la ciencia Karen Barad²⁸³ introduce el neologismo *intra-acción*²⁸⁴ para rearticular la metafísica del concepto de interacción. Allí donde tradicionalmente se concibe una *interacción* como una relación entre objetos separables y pre-existentes a la relación, en la *intra-acción* es en la relación misma que los elementos cobran sentido y se determinan como elementos de dicha relación.

Therefore, according to Bohr, the primary epistemological unit is not independent objects with inherent boundaries and properties, but rather *phenomena*. On my agential realist elaboration, phenomena do not merely mark the epistemological inseparability of the “observer” and “observed”; rather, *phenomena are the ontological inseparability of agentially intra-acting “components.”* That is, phenomena are ontologically primitive relations—relations without preexisting relata. The notion of *intra-action* (in contrast to the usual “interaction,” which presumes the prior existence of independent entities/relata) represents a profound conceptual shift. It is through specific agential intra-actions that the boundaries and properties of the “components” of phenomena become determinate and that particular embodied concepts become meaningful. (Barad, 2008, págs. 131-132)

Recordemos el ejemplo de la molécula de sucrosa y la bacteria. Usando el vocabulario de Barad ahora podemos decir que el ser “comida” de la sucrosa es una realidad ontológica que surge en la intra-acción de la molécula y la bacteria y es solo retroactivamente, mediante lo que Barad llama un “corte agencial”, que podemos hablar separadamente de ambos elementos de la intra-acción cual si se tratasen de elementos preexistentes. Lo que emerge es el ser “comida”

²⁸³ Aunque Barad no es fenomenóloga, su vínculo genealógico con la fenomenología puede ser establecido sin dificultad. Por ejemplo, una de las mayores influencias de su “realismo agencial” (al que también ha llamado “performatividad posthumanista”) es la teoría de la performatividad del género de Judith Butler, que es una teoría fenomenológica del modo del darse genética y generativamente la constitución del cuerpo sexuado que, a su vez, es una elaboración de algunas claves de la fenomenología del cuerpo y de la sexualidad de Maurice Merleau-Ponty y de Simone de Beauvoir, al igual que del trabajo de Michel Foucault y Monique Wittig. Sobre el trabajo fenomenológico de Butler ver por ejemplo: (Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, 1997). Ahora bien, habría que añadir que hay evidencia en sus textos de que no ve su trabajo dentro del quehacer fenomenológico sino más allá de él. Por ejemplo: “In essence, there are no noumena, only phenomana. Agential realist phenomena are neither Kant’s phenomena nor the phenomenologist’s phenomena.” (Barad, 2008, págs. 150, n.23) Pero esto puede tener más que ver con la interpretación tradicional de la fenomenología más que con una incompatibilidad en principio entre el realismo agencial y la fenomenología (naturalizada).

²⁸⁴ Karen Barad usa el término “*intra-acción*” en oposición a “*interacción*” para enfatizar el hecho de que se trata de relaciones donde lo relacionado no antecede o preexiste a la relación, como en el caso, por ejemplo, de la posición *p* o el momento *q* de un objeto cuántico que en la interpretación ortodoxa de la mecánica cuántica no preexisten los actos de medida.

de la sucrosa no solo desde una perspectiva epistemológica, sino ontológico-material. Lo que ocurre desde el interior de la intra-acción es la materialización del ser “comida” de la sucrosa al interior de un proceso metabólico.

A specific intra-action enacts an “agential cut” (in contrast to the Cartesian cut—an inherent distinction—between subject and object), effecting a separation between “subject” and “object” *within* the phenomenon. In particular, agential cuts enact a resolution *within* the phenomenon of some inherent ontological indeterminacies to the exclusion of others. That is, intra-actions enact “agential separability”—*the condition of exteriority-within-phenomena*. So it is not that there are no separations or differentiations, but that they only exist *within* relations. (Barad, 2012, pág. 77) [mis cursivas]

Este *corte agencial* del que nos habla Barad llama nuestra atención sobre lo absurdo que sería hablar del ser “comida” de la sucrosa con independencia (separabilidad ontológica) de algún organismo que la metabolice. De esta misma manera resultaría absurdo, por ejemplo, hablar de efectos relativistas en la materia, o el espacio-tiempo con independencia de una comunidad de científicos que está comparando las medidas de las constantes naturales desde distintos marcos de referencia con distintos estados de movimiento. Pensar que la relatividad einsteiniana es una característica “en-sí” de la naturaleza es tan absurdo como ingenuo. ¿Qué significa “simultaneidad” para la naturaleza? ¿Qué significan las transformaciones de Lorenz ²⁸⁵ en un mundo sin sujetos científicos einsteinianos? ¿Qué es la dualidad onda/corpusculo de los objetos cuánticos con independencia de los entramados experimentales que los hacen materializarse? ¿Qué es el amor con independencia de los amantes? ¿Qué es la fuerza atómica fuerte con independencia de las condiciones espacio-temporales que permiten la estabilidad del núcleo atómico—condiciones que no existían en el origen de nuestro universo y que no tenemos por qué suponer que existirán en un futuro distante?

²⁸⁵ En la teoría especial de la relatividad las transformaciones de Lorenz son el conjunto de ecuaciones que hacen posible transformar los valores de las medidas tomadas desde cualquier sistema galileano (con movimiento uniforme y rectilíneo) de coordenadas en medidas equivalentes a las tomadas desde cualquier otro sistema galileano de coordenadas de tal modo que las leyes naturales sean conservadas de un sistema de referencia a otro. “Or in brief: General laws of nature are co-variant with respect to Lorentz transformations.” (Einstein, 1961, pág. 48)

Con este último ejemplo vemos que la idea de que no hay naturaleza con independencia de una estructura paradigmática que la haga surgir como materialmente significativa (“*meaningful*”) no implica un revertir a posturas idealistas clásicas sino que se trata de que todo proceso natural requiere de un contexto de significación, independientemente de si se trata de procesos intra-activos entre entidades orgánicas o no orgánicas (vg. con independencia de una perspectiva subjetiva del tipo que fuera). De lo que se trata, entonces, es de comprender o hacer el cambio conceptual necesario para “ver” que la materialidad—o, más bien, el proceso de materialización—del mundo siempre es relacional, a pesar de que los agentes que intra-accionan no sean sujetos. Cualquier elemento “individual”, desde esta perspectiva, está simplemente indeterminado. No se trata de que no exista, sino de que no tiene sentido hablar de características particulares de un objeto con independencia de las relaciones (intra-acciones) en las que está siempre ya ontológicamente inmerso.

...“individuals” do not preexist as such but rather materialize in intra-action. That is, intra-action goes to the question of the making of differences, of “individuals,” rather than assuming their independent or prior existence. “Individuals” do **not not** exist, but are not individually determinate. Rather, “individuals” only exist within phenomena (particular materialized/materializing relations) in their ongoing iteratively intra-active reconfiguring. “Phenomena,” in an agential realist sense, are the entanglement—the ontological inseparability—of intra-acting agencies. (Where agency is an enactment, not something someone has, or something instantiated in the form of an individual agent.) It is through specific agential intra-actions that the boundaries and properties of “individuals” within the phenomenon become determinate and particular material articulations of the world become meaningful. (Barad, 2012, pág. 77) [mis cursivas y negrillas]

Veamos un ejemplo. Pensemos en la “verticalidad” de los árboles. Cuando pensamos en el hecho de que los árboles tienen una estructura vertical, solemos pensar esta característica como perteneciendo al objeto árbol cuando, en realidad, se trata de un proceso intra-activo entre la genética del árbol, el campo gravitatorio de la Tierra y el sol—entre otros. “Vertical” es una cualidad “*exterior-dentro-del-fenómeno*” (Barad, 2012, pág. 77) del árbol que emerge solo en el contexto de todas sus intra-acciones con el entorno. Podríamos preguntarnos cómo crecería este árbol en el espacio lejos del campo gravitatorio de la Tierra o en un planeta con

menos luz y más gravedad, por ejemplo.²⁸⁶ Y sea cual fuere la respuesta a esta pregunta lo que queda claro es que el árbol no sería igual en otro contexto intra-activo. Por lo tanto, el ente “árbol” (y sus cualidades) no es un objeto ontológicamente separable del contexto de su materialización. Esto se sigue para cualquier fenómeno. El hecho de que la mayoría de los fenómenos ante los cuales nos encontramos cotidianamente formen parte de procesos intra-activos temporalmente estables no hace que podamos ignorar toda esta complejidad bajo el título de cláusulas *ceteris paribus*. Hacerlo así amenazaría a la larga con devolvernos una visión objetivista-determinista o nouménica del mundo. La reconceptualización de la naturaleza que requiere el concepto de intra-acción (junto a la noción de “fenómeno” que implica) requiere que veamos cualquier fenómeno, incluido el universo en su conjunto, como un proceso constante de materialización intra-activa de la realidad.

Phenomena are constitutive of reality. Reality is not composed of things-in-themselves or things-behind-phenomena, but of “things”-in-phenomena. The world *is* intra-activity in its differential mattering. [...] The world is an ongoing open process of mattering through which “mattering” itself acquires meaning and form in the realization of different agential possibilities. [...] In summary, the universe is agential intra-activity in its becoming. (Barad, 2008, pág. 135)

Ahora, sin embargo, al seguir estas pistas de Barad para evitar revertir a una concepción idealista clásica de la naturaleza, daría la sensación que nos hemos alejado demasiado de los descubrimientos y logros de esta tesis y de la fenomenología naturalizada puesto que parecería que nuevamente el mundo natural no coincide con el mundo-de-la-vida trascendental e intersubjetiva e intercorporalmente constituido que habíamos visto el cual es, *y siempre ha sido*, el único mundo en el que hemos habitado. La contradicción aparente entre estos dos mundos, el mundo intra-activo que no tiene *necesidad* de sujetos y el mundo-de-la-vida que se fundamenta en la actividad constitutiva de la intercorporalidad trascendental, se resuelve una

²⁸⁶ Tenemos respuestas parciales y por analogía a preguntas como esta ya que sabemos que la densidad del sistema óseo humano depende de la gravedad terrestre al interior de cuya intra-acción surgió evolutivamente. Sabemos que los astronautas deben hacer ejercicios y alimentarse de cierta manera para mantener su masa muscular y su densidad ósea en el espacio.

vez caemos en cuenta o recordamos lo decía Kuhn en el sentido de que “el mundo es *nuestra* representación de *nuestro* nicho” (2002, pág. 103). Por lo tanto, la totalidad del mundo, incluidas todas las teorías sobre el mundo, todos nuestros conocimientos e incluida también la teoría de Barad sobre las intra-acciones y todo lo dicho en esta tesis, se da y solo puede darse desde el interior del fenómeno (ahora en el sentido de Barad/Bohr) que es la intercorporalidad trascendental. O en otros términos: ¡no hay afuera del mundo-de-la-vida! Al menos para nosotros, y ese es, en última instancia, el verdadero sentido del idealismo trascendental de Husserl y la razón por la cual decía que todo posible darse de sentido se da en el espacio abierto por la intersubjetividad trascendental. Esta también es la razón que vimos en el capítulo 2 de por qué, pese a los graves problemas de la vía cartesiana, nunca podemos abandonar la vía egológica que es la que nos lleva a cada uno de nosotros a descubrir el ámbito de la intersubjetividad trascendental.

La teoría intra-activa de Barad es la teoría de la naturaleza más compatible con las consecuencias ontológicas de la naturalización de la fenomenología. Y, sin embargo, por motivos que hemos visto, no podemos olvidar que en este proceso de exponer y valorar esta teoría (como cualquier otra) estamos ejerciendo comunalmente un rol trascendental. Por lo tanto, esta teoría (o cualquier otra) siempre está al *interior* del mundo-de-la-vida que constantemente está co-constituyendo nuestra intercorporalidad trascendental.

Aclarado esto, concluyo diciendo que es esta naturaleza, que se funde intra-activamente con los seres sensibles pero que también los trasciende (acosándolos y solicitando su atención), la que es el complemento y correlato de la fenomenología naturalizada. Una concepción de una naturaleza estática, objetiva y “en-sí” sencillamente no da abasto para describir e interactuar de las múltiples maneras, modos y dimensiones que requiere la descripción fidedigna de la complejidad de lo ente que experimentamos todos los días. Esto es así sobre todo si queremos que esta concepción de la naturaleza sirva de fundamento para la ciencia que tiene la olímpica

tarea de describir y explicar aquello que “contiene” la totalidad del aparecer de lo ente: la conciencia humana.

Si algún día queremos llegar a desarrollar una ciencia de la conciencia humana que haga justicia a las consecuencias onto-epistémicas que el aspecto trascendental de la intersubjetividad científica acarrea, la cual nos hace simultáneamente ser seres constituidos por la naturaleza y constituyentes de ella, tenemos que transformar radicalmente qué entendemos por mundo y qué entendemos por naturaleza. Estos cambios requieren de mucho esfuerzo por desarrollar un nuevo paradigma que genere conceptos radicalmente nuevos como el de *la intercorporalidad*, *la carne*, y *la intra-acción*, conceptos que apenas hemos comenzado a pensar colectivamente. La única pretensión de esta tesis, de mi proyecto de la naturalización de la fenomenología y de la fenomenologización de la naturaleza, era, precisamente, dar comienzo a dicho cambio meta-paradigamático.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Apel, K.-O. (2002). ¿Es posible actualmente un paradigma posmetafísico de filosofía primera? En K.-O. Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera* (págs. 21-49). Madrid: Síntesis.
- Ayer, A. (1993). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (2009). *Logics of Worlds: Being and Event II*. New York: Continuum.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Barad, K. (2008). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. En S. Alimo, S. Hekman, & eds., *Material Feminisms* (págs. 120-154). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- _____. (12 de Junio de 2012). Intra-Actions (Interview of Karen Barad by Adam Kleinmann). *Mousse*(34), 76-81.
- Bernet, R., Kern, I., & Marbach, E. (1993). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Biceaga, V. (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Bird, A. (2000). *Thomas Kuhn*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bohr, N. (1998). *The Philosophical Writings of Niels Bohr. Vol IV: Causality and Complementarity*. Woodbridge, Connecticut: Ox Bow Press.
- Butler, J. (1997). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. En K. Conboy, N. Medina, & S. Stanbury (Edits.), *Writing On The Body: Female Embodiment and Feminist Theory* (págs. 401-417). New York: Columbia University Press.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal From Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Calvino, I. (1995). El libro de la naturaleza en Galileo. En I. Calvino, *Por qué leer los clásicos* (págs. 91-97). Barcelona: Tusquets.
- Carnap, R. (1962). Logical Foundations of the Unity of Science. In O. Neurath, R. Carnap, & C. Morris, *International Encyclopedia of Unified Science; Volume I, Nos. 1-10* (pp. 42-62). Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- _____. (1969). *The Logical Structure of the World & Pseudoproblems in Philosophy*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- _____. (1993). La superación de la metafísica mediante al análisis lógico del lenguaje. En A. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico* (págs. 66-87). México: Fondo de Cultura Económica.

- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Clark, A. (2011). *Supersizing the Mind: Embodiement, Action and Cognitive Extension*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Creath, R. (2004). Carnap's Program and Quine's Question. En S. Awodey, & C. Klein (Edits.), *Carnap Brought Home: The View from Jena* (págs. 279-316). Chicago y La Salle, Illinois: Open Court.
- Cunningham, S. (1976). *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Dancy, J. (1985). *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford, UK: Blackwell.
- Davidson, D. (1985). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. En J. Rajchman, & C. West (Edits.), *Post-Analytical Philosophy* (págs. 129-144). New York: Columbia University Press.
- _____ (2006). Radical Interpretation. En D. Davidson, *The Essential Davidson* (págs. 184-195). Oxford y New York: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1996). Introduction to the 1996 edition. En R. Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why Evolution Reveals a Universe Without Design* (págs. ix-xi). New York: W.W, Norton.
- DeGrazia, D. (2006). On the Question of Personhood Beyond Homo Sapiens. En P. Singer (Ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave* (págs. 40-53). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1998). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Back Bay Books.
- _____ (2005). *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- _____ (2006). Daniel Dennett. En S. Blackmore, *Conversations on Consciousness: What the Best Minds Think About the Brain, Free Will, and What it Means to Be Human* (págs. 79-91). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Depraz, N. (1999). When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project. En J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, & J.-M. Roy (Edits.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (págs. 464-489). Stanford, California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1994). La Différance. En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (págs. 37-62). Madrid: Cátedra.
- _____ (2001). *¡Palabra!: instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta.
- _____ (2008). *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.
- Descartes, R. (1987). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Alba.
- _____ (1991). Meditaciones acerca de la filosofía primera. En L. O. Gómez, & R. Torretti (Edits.), *Problemas de la Filosofía: Textos Clásicos y Contemporáneos* (págs. 25-37). San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Dreyfus, H. L. (1999). *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

_____. (2000). Responses. En M. Warthall, & J. Malpas (Edits.), *Heidegger, Coping and Cognitive Science* (págs. 313-349). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Dupré, J. (1996). *The Disorder of Things: The Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

_____. (2004). The Miracle of Monism. En M. D. Caro, & D. MacArthur (Edits.), *Naturalism in Question* (págs. 36-58). Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Echeverría, J. (1999). *Introducción a la metodología de la ciencia: La filosofía de la ciencia en el siglo XX*. Madrid: Cátedra.

Edelman, G. (2006). *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Einstein, A. (1961). *Relativity: The Special and the General Theory*. New York: Crown Trade Paperbacks.

Falguera, J. L. (2004). Las revoluciones científicas y el problema de la incomensurabilidad. En W. J. González (Ed.), *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas* (págs. 177-223). Madrid: Trotta.

Feenberg, A. (2006). Active and Passive Bodies: Don Ihde's Phenomenology of the Body. En E. Selinger (Ed.), *Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde* (págs. 189-196). New York: State University of New York.

Fernández-Moreno, L. (1998). ¿Es la tesis de la inconmensurabilidad incoherente? En C. Solís (Ed.), *Alta tensión: Historia, filosofía, sociología e historia de la ciencia. Ensayos en memoria de Thomas Kuhn* (págs. 279-291). Barcelona: Paidós.

Fink, E. (1988). *IV. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (Vol. II/1 Husserliana Dokumente). Dordrecht, Boston y Londres: Kluwer Academic Publishers.

_____. (1995). *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*. (R. Bruzina, Trad.) Bloomington & indianapolis: Indiana University Press.

Føllesdal, D. (2010). The Lebenswelt in Husserl. En D. Hyder, & H.-J. Rheinberger (Edits.), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences* (Kindle ed., págs. 27-45). Stanford, California: Stanford University Press.

Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Kindle ed.). Chicago y La Salle, Illinois: Open Court.

_____. (2001). *Dynamics of Reason*. Stanford, California: CSLI Publications.

Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Londres y New York: Routledge.

García-Baró, M. (1993). *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____. (1999). *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta.

- _____ (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas de Edmund Husserl*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- González-Castán, Ó. L. (1999). *La conciencia errante: Introducción crítica a la filosofía de la psicología*. Madrid: Tecnos.
- Gould, S. J., & Vrba, E. (1998). Exaptation-A Missing Term in the Science of Form. En D. L. Hull, & M. Ruse (Eds.), *The Philosophy of Biology* (págs. 52-71). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Grandy, R. E. (2003). Kuhn's World Changes. En T. Nickles (Ed.), *Thomas Kuhn* (págs. 246-260). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Green, B. (2003). *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. New York: Vintage Books.
- Haack, S. (1991). *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra.
- Hacking, I. (2001). *Representar e intervenir*. México: Paidós.
- Hanson, N. R. (2005). Observación. En L. Olivé, & A. R. Pérez-Ranzanz (Eds.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación* (págs. 216-252). México: Siglo XXI.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Heidegger, M. (1949). *Sein und Zeit*. Stuttgart: Neomarius Verlag Tübingen.
- _____ (1977a). *Basic Writings*. New York: Harper & Row.
- _____ (1977b). *Holzwege* (Vol. 5 Gesamtausgabe). (F.-W. v. Herrmann, Ed.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Vol. 29/30 Gesamtausgabe). (F.-W. v. Herrmann, Ed.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- _____ (1997). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- _____ (1999). *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos.
- _____ (2002). *Was Heisst Denken?* (Vol. 8 Gesamtausgabe). (P.-L. Coriando, Ed.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (2003). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera C., Trad.) Madrid: Trotta.
- _____ (2007). *Zur Sache des Denkens* (Vol. 14 Gesamtausgabe). (F.-W. v. Herrmann, Ed.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Held, K. (2003). Husserl's Phenomenology of the Life-World. En D. Welton (Ed.), *The New Husserl* (págs. 32-62). Bloomington: Indiana University Press.
- Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme.

- Hull, D. (1990). *Science as Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*. Chicago: Chicago University Press.
- Husserl, E. (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. (Vol. II Husserliana). (W. Biemel, Ed.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1952a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*. (Vol. IV Husserliana). (M. Biemel, Ed.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1952b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Vol. V Husserliana). (M. Biemel, Ed.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Vol. IX Husserliana). (W. Biemel, Ed.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1965). Philosophy as Rigorous Science. En E. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (págs. 71-147). New York: Harper & Row.
- _____. (1966). *Anaysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuscripten 1918-1926* (Vol. XI Husserliana). (M. Fleicher, Ed.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920* (Vol. XIII Husserliana). (I. Kern, Ed.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Vol. XVII Husserliana). (P. Janssen, Ed.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (Vol. XVIII Husserliana). (E. Holenstein, Ed.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Vol. III Husserliana). (K. Schuhmann, Ed.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Vol. XXV Husserliana). (T. Nenon, & H. R. Sepp, Edits.) La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1990). *El Artículo de la Encyclopædia Britannica*. (A. Zirón, Trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. (J. Muñoz, & S. Mas, Trans.) Barcelona: Editorial Crítica.
- _____. (1993). *Ideas I. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (J. Gaos, Trad.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. (C. Moreno, & J. S. Martín, Trans.) Madrid: Alianza.
- _____. (1995a). Appendices: Texts by Edmund Husserl Relating to Eugen Fink's Draft of a Sixth Meditation. En E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation* (págs. 163-192.). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.

- _____ (1995b). *La Tierra no se mueve*. (A. S. Haro, Trad.) Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.
- _____ (1997a). *Ideas II. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (A. Zirón, Trad.) México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (1997b). *La idea de la fenomenología*. (M. García-Baró, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1997c). *Meditaciones cartesianas*. (M. A. Presas, Trans.) Madrid: Técno.
- _____ (1999). *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. (D. Carr, Trad.) Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- _____ (2000). *Ideas III. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. (L. E. González, Trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2001a). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. (A. Steinbock, Trad.) Dordrecht, Holanda: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2001b). *Investigaciones lógicas I*. (M. G. Morente, & J. Gaos, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2002a). Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature: the Original Ark, The Earth Does Not Move. En M. Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology* (págs. 117-131). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- _____ (2002b). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. (A. S. Haro, Trad.) Madrid: Trotta.
- _____ (2012). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. (E. Ströker, Ed.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hyder, D., & Hans-Jörn, R. (Edits.). (2010). *Science and the Lifeworld: Essays on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Stanford California: Stanford University Press.
- Ibarra, A. (2004). El cambio científico: Con Kuhn, más allá de Kuhn. En W. J. Gonzáles (Ed.), *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas* (págs. 225-249). Madrid: Trotta.
- Ihde, D. (1986a). *Consequences of Phenomenology*. New York: State University of New York Press.
- _____ (1986b). *Experimental Phenomenology*. New York: State University of New York.
- _____ (1991). *Instrumental Realism: The Interface Between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Ingarden, R. (1975). *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Juan. (1974). *El evangelio según Juan*. Madrid: Ediciones Paulinas.

- Kaku, M., & Thompson, J. (1995). *Beyond Einstein: The Cosmic Quest for the Theory of the Universe*. New York: Anchor Books.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kern, I. (1997). Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl. En A. S. Haro (Ed.), *La posibilidad de la Fenomenología* (págs. 259-293). Madrid: Editorial Complutense.
- Kim, J. (1997). What is "Naturalized Epistemology"? En H. Kornblith (Ed.), *Naturalizing Epistemology* (págs. 33-55). Cambridge y Londres: MIT Press.
- Kolakowski, L. (1977). *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Madrid: Alianza.
- Kornblith, H. (1997). Introduction: What is Naturalistic Epistemology? En H. Kornblith (Ed.), *Naturalizing Epistemology* (págs. 1-14). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Kuhn, T. S. (1977). *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- _____ (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- _____ (2002). *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993, with an Autobiographical Interview*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Landgrebe, L. (1981). *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: Chicago University Press.
- _____ (1999). Flesh and Blood: a Proposed Supplement to Merleau-Ponty. En D. Welton (Ed.), *The Body: Classic and Contemporary Readings* (págs. 200-210). Massachusetts: Blackwell Publishing.
- MacDonald, P. S. (2000). *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings*. New York: State University of New York Press.
- Maddy, P. (2007). *Second Philosophy: A Naturalistic Method*. Oxford y New York: Oxford University Press.
- Martínez, S. F., & Olivé, L. (Edits.). (1997). *Epistemología Evolucionista*. México: Paidós.
- Massumi, B. (1992). *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations From Deleuze and Guattari*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- _____ (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham University Press: Duke University Press.
- Maturana, H., & Varela, F. (1996). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Editorial Debate.
- Mensch, J. R. (2001). *Postfoundational Phenomenology: Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*. University Park Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Editions Gallimard.

- _____ (1968). *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- _____ (2000). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Nersessian, N. J. (2003). Kuhn, Conceptual Change, and Cognitive Science. En T. Nickles (Ed.), *Thomas Kuhn* (págs. 178-211). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nöe, A. (2004). *Action In Perception*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: MIT Press.
- _____ (2009). *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang.
- Olivé, L. (2007). *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento: Ética, política y epistemología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz-Hill, C., & Rosado-Haddock, G. (2003). *Husserl or Frege?: Meaning, Objectivity, and Mathematics*. Chicago y La Salle, Illinois: Open Court.
- Peat, F. D. (2002). *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century*. Washington, D.C.: Joseph Henry Press.
- Pérez-Ransanz, A. R. (1997). Cambio científico e inconmensurabilidad. En A. Velasco-Gómez (Ed.), *Racionalidad y cambio científico* (págs. 71-97). México: Paidós.
- _____ (1999). *Kuhn y el cambio científico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B., & Roy, J.-M. (Edits.). (1999). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Pihlström, S. (2003). *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*. Amherst, New York: Humanity Books.
- Pihlström, S., & Siitonen, A. (2005). The Transcendental Method and (Post-)Empiricist Philosophy of Science. *Journal for General Philosophy of Science*, 36(1), 81-106.
- Popper, K. (1996). *Teoría cuántica y el cisma en Física*. Madrid: Técnos.
- _____ (2001). *Conocimiento objetivo: Un enfoque evolucionista*. Madrid: Técnos.
- _____ (2006). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Londres y New York: Routledge.
- Prigogine, I. (1997). *¿Tan solo una ilusión?: Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (1997). *La nueva alianza: Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Putnam, H. (2001a). *La trenza de tres cabos: La mente, el cuerpo y el mundo*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (2001b). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Técnos.
- Quine, W. (1997). Epistemology Naturalized. En H. Kornblith (Ed.), *Naturalizing Epistemology* (págs. 15-31). Cambridge y Londres: MIT Press.
- _____ (1998). *From Stimulus to Science*. Cambridge: Harvard University Press.

- _____ (2001a). El naturalismo, o el vivir por los propios medios. En W. Quine, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas* (págs. 127-142). México: Paidós.
- _____ (2001b). *From a Logical Point of View*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- _____ (2001c). *Word & Object*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- _____ (2002). *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Técno.
- Radhakrishnan, S., & Moor, C. A. (Edits.). (1989). *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ramashandran, V. (2006). Vilayanur Ramashandran. En S. Blackmore, *Conversations on Consciousness: What the Best Minds Think About the Brain, Free Will, and What it Means to Be Human* (págs. 186-197). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1967). *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- _____ (2000). Consciousness and the Unconscious. In P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (pp. 99-120). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1985). Solidarity or Objectivity? En J. Rajchman, & C. West (Edits.), *Post-Analytic Philosophy* (págs. 3-19). New York: Columbia University Press.
- Rowlands, M. (2010). *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Phenomenology* (Kindle ed.). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Sáez Rueda, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Sakakibara, T. (1998). The Relationship Between Nature and Spirit in Husserl's Phenomenology Revisited. En A. Steinbock (Ed.), *Phenomenology in Japan* (págs. 31-48). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Sartre, J.-P. (1992). Intentionality. En J. Crary, & S. Kwinter (Edits.), *Incorporations* (págs. 386-391). New York: Zone.
- _____ (2002). *La náusea*. Madrid: El País.
- _____ (2003). *La trascendencia del Ego*. Madrid: Síntesis.
- Searle, J. (1995). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge Massachusetts y London England: MIT Press.
- _____ (1997). *The Mystery of Consciousness*. New York: New York Review Book.
- _____ (2004). *Mind: A Brief Introduction*. New York y Oxford: Oxford University Press.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Serrano de Haro, A. (1997). Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo. En A. Serrano de Haro (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología* (págs. 185-216). Madrid: Editorial Complutense.
- Sharrock, W., & Read, R. (2002). *Kuhn: Philosopher of Scientific Revolutions*. Cambridge, UK: Polity.
- Smith, A. D. (2003). *Husserl and the Cartesian Meditations*. Londres y New York: Routledge.
- Smuts, B. (2001). Encounters With Animal Minds. En E. Thompson (Ed.), *Between Ourselves: Second-Person Issues in the Study of Consciousness* (págs. 293-309). Reino Unido: Imprint Academic.
- Snow, C. (1998). *The Two Cultures*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ströker, E. (1993). *Husserl's Transcendental Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- _____ (1999). Saturated Intentionality. En D. Welton (Ed.), *The Body: Classic and Contemporary Readings* (págs. 178-199). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- _____ (2003). Generativity and the Scope of Generative Phenomenology. In D. Welton (Ed.), *The New Husserl* (pp. 289-325). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Stewart, J., Gapenne, O., & Di Paolo, E. A. (Edits.). (2010). *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts y London, England: MIT Press.
- Strawson, P. (2008). *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*. Londres y New York: Routledge.
- Suzuki, D. (1960). *Manual of Zen Buddhism*. New York: Grove Press.
- Thompson, E. (Ed.). (2001). *Between Ourselves: Second-Person Issues in the Study of Consciousness*. Thorverton, UK: Imprint Academic.
- _____ (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ullman, S. (2000). *High-Level Vision: Object Recognition and Visual Cognition*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Varela, F. (1992). The Reenchantment of the Concrete. En J. Crary, & S. Kwinter (Edits.), *Incorporations* (págs. 320-338). New York: Zone.
- _____ (1999). *Ethical Know-How: Action, Wisdom and Cognition*. Stanford California: Stanford University Press.
- _____ (2001). Intimate Distances: Fragments for a Phenomenology of Organ Transplantation. En E. Thompson (Ed.), *Between Ourselves: Second-Person Issues in the Study of Consciousness* (págs. 259-271). Thorverton UK: Imprint Academic.
- _____ (2002). *Conocer. Las ciencias cognitivas: Tendencias y perspectivas. Cartografía de ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.

- _____ (2006). Francisco Varela. En S. Blackmore, *Conversations on Consciousness: What the Best Minds Think About the Brain, free Will, and What It Means to Be Human* (págs. 222-232). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Varela, F., & Shear, J. (Edits.). (1999). *The View From Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness*. Thorverton UK: Imprint Academic.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (2000). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Vattimo, G. (1997). *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. California: Stanford University Press.
- Welton, D. (1981). Introduction: World and Consciousness. En L. Landgrebe, *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays* (págs. 13-30). Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- _____ (1999). Soft, Smooth Hands: Husserl's Phenomenology of the Lived-Body. En D. Welton (Ed.), *The Body: Classic and Contemporary Readings* (págs. 38-56). Massachusetts: Blackwell Publishing.
- _____ (Ed.). (2003a). *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- _____ (2003b). The Systematicity of Husserl's Philosophy: From Static to Genetic Method. En D. Welton (Ed.), *The New Husserl: A Critical Reader* (págs. 255-288). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Wittgenstein, L. (1972). *On Certainty*. New York: Harper Torchbooks.
- _____ (2002). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Ténos.
- Wolters, G. (2004). Styles of Philosophy: The Case of Carnap. En S. Awodey, & C. Klein (Edits.), *Carnap Brought Home: The View From Jena* (págs. 25-39). Chicago y La Salle, Illinois: Open Court.
- Wrathall, M., & Malpas, J. (Eds.). (2000). *Heidegger, Coping and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus Volume 2*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Zahavi, D. (2001a). Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. En E. Thompson (Ed.), *Between Ourselves: Second-Person Issues in the Study of Consciousness* (págs. 151-167). Thorverton, UK: Imprint Academic.
- _____ (2001b). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Athens: Ohio University Press.
- _____ (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Zirón Q., A. (1997). Presentación. En E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (págs. 5-17). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Žižek, S. (2004). *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York y Londres: Routledge.